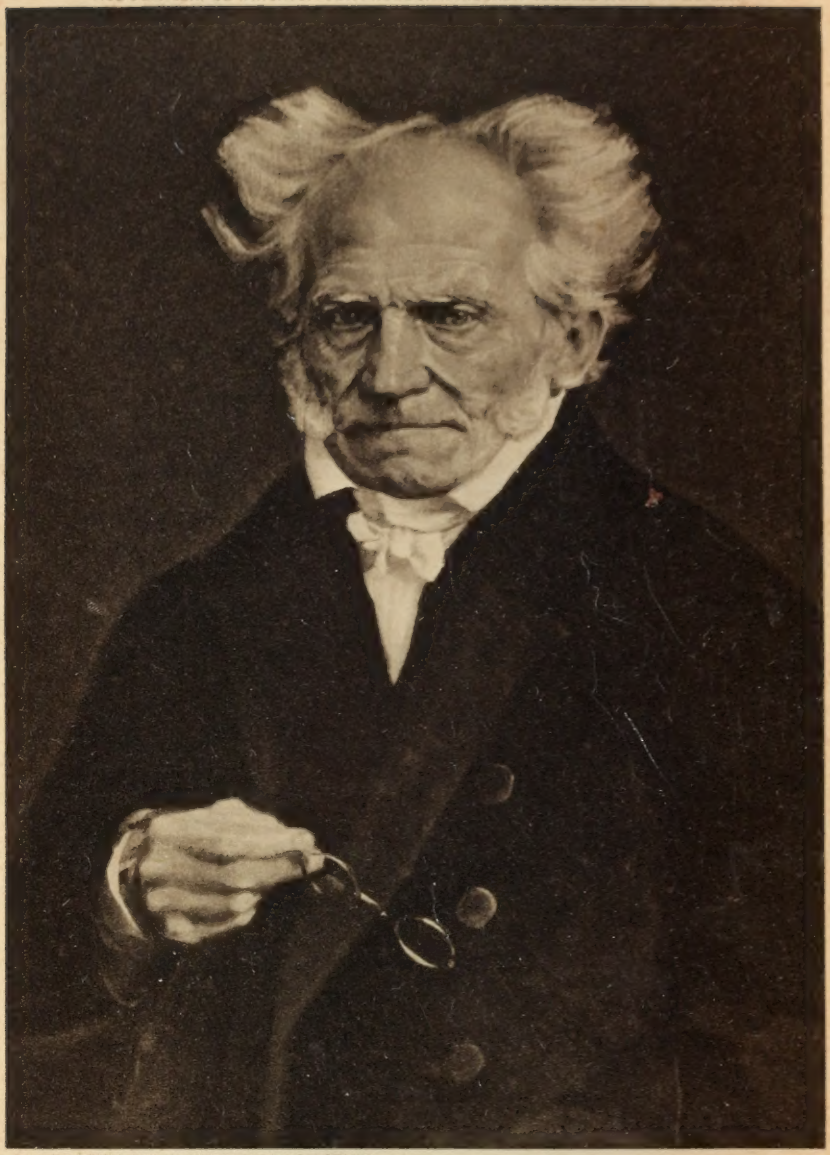
Schopenhauer

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schopenhauerssa1v2scho

AUS DEM CORPUS IMAGINUM DER PHOTOGRAPHISCHEN GESELLSCHAFT IN BERLIN.



WULFF PINX. NACH EINER PHOTOGRAPHIE

Arthur Schopenhauer.

Schopenhauers

sämtliche Werke

Genaue Textausgabe
mit den letzten Zusätzen.

Mit einer biographischen Einleitung von
Max Frischeisen-Köhler.

Neu durchgesehen und
mit Sachregister.

Erster und zweiter Band.

A. Weichert, Verlagsbuchhandlung, Berlin.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

MAR 17 1932

4574

Schopenhauers sämtliche Werke

Erster Band

Arthur Schopenhauer

von

Max Frischeisen-Köhler

Schriften zur Erkenntnislehre

Nachdruck verboten.

Arthur Schopenhauer

Von Max Frischeisen-Köhler.

Das Lebenswerk des Mannes, dem diese biographischen Vorbemerkungen gewidmet sind, fällt in eine Zeit, die von der Gegenwart nunmehr durch ein fast volles Jahrhundert geschieden ist. Die höchste Entfaltung der Aufklärung, das Aufsteigen unserer klassischen Literatur und Kunst, die nahenden Stürme der französischen Revolution bezeichnen das Jahrzehnt, in welchem Schopenhauer geboren wurde. Während er in der Zurückgezogenheit philosophischer Studien aufwuchs, erhob sich um ihn her das napoleonische Reich, und noch bevor er seine abgeschlossene Weltanschauung der Oeffentlichkeit übergab, sah er den Sturz des Korsen und die Befreiung der Nationen von seiner Macht. Und zugleich erlebte er die Ueberwindung der Aufklärung durch die romantische Lebens- und Weltbetrachtung und jene Epoche spekulativer Konzeptionen und metaphysischer Dichtungen, in welchen die philosophische Entwicklung Deutschlands sich vollendete, die ihren Ausgangspunkt in Goethe und Kant genommen hatte: eine Epoche, so vielgestaltig durch die Persönlichkeiten ihrer Führer, so berauschend durch den Enthusiasmus, von welchem sie getragen wurde, und doch im ganzen fremd dem Empfinden der Gegenwart. Wenn in unseren Tagen deutlich erkennbar die philosophische Bewegung wiederum einen Anschluß an jenen deutschen Idealismus sucht, wenn sie nach glücklich vollzogenem Rückgang auf Kant und Hume den Problemen und Ideen nähertritt, welche die Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher beschäftigten, so erschließt sich uns der Zugang zu ihrem Lebenswerk nur auf dem Wege methodischer historischer Forschung. Ihre Systeme sind allein der kunstgerechten Interpretation zugänglich, ihre Bedeutung allein dem geschulten Denken verständlich.

Nur Schopenhauer, als der einzige aus dieser Gruppe idealistischer Philosophen, ist noch als ein unmittelbar Lebendiger unter uns gegenwärtig. Wie sich der Geschmack der Zeiten änderte, ist die anfängliche Verkennung seiner Bedeutung seit

B
3103

der Mitte des vorigen Jahrhunderts einer zunehmenden Bewunderung gewichen, die seinen Namen und seine Lehre in die weitesten Volksschichten getragen hat. Freilich verhält sich die philosophische Fachkritik nach wie vor recht ablehnend. Sie möchte in seinem System nur eine Vereinigung von Ideen und Anschauungen erblicken, die Gemeinbesitz des deutschen Idealismus sind. Und zwar eine Vereinigung, die am Ende der wissenschaftlichen Durchbildung und der systematischen Konsequenz ermangelt. So gilt ihr Schopenhauer wesentlich als der „Philosoph des Pessimismus", der die tragische Seite unserer Weltbilder zwar ergreifend zum Ausdruck gebracht hat, der aber, da er unabhängig von der strengen Schulform philosophischer Demonstration mit der gestaltenden Kraft des Dichters und mit der Freiheit desselben und in loser Ungebundenheit den Sinn oder vielmehr die Sinnlosigkeit des Lebens von allen Seiten beleuchtet, nicht mehr der Wissenschaft zuzurechnen ist. Indessen werden solche Betrachtungen doch dem Denker nicht gerecht.

Die großen Systeme der philosophischen Literatur sind in einem ganz anderen Verstande als etwa die Lösungen wissenschaftlicher Probleme von letzten im Gefühl wurzelnden Stellungen des Menschen zur Wirklichkeit abhängig. Niemals sind sie bloße Beseitigung vorhandener Widersprüche oder ein Zuendedenken begonnener Anfänge. Wie sie auch durch ihren Standpunkt innerhalb der philosophischen Entwicklung durch die vorangegangenen Versuche bestimmt sein mögen, wie auch die Einwirkung einzuschätzen sei, die sie von der zeitgenössischen Kultur und der gesamten Umgebung erfuhren: allemal ist in ihnen ein Letztes, ein Tiefstes enthalten, das nicht ableitbar ist. Eine Weltanschauung ist wie jede echte Dichtung mit dem Herzblut ihres Schöpfers geschrieben; sie ist Leben von seinem Leben. In einem noch höheren Maße, als sonst es die Geschichte zeigt, trifft dies für die Metaphysik Schopenhauers zu. Jede Zeile, die er geschrieben, atmet den Hauch des Persönlichen. Nicht als ob er, wie man wohl gesagt hat, „alle Widersprüche und Grillen seiner launenhaften Natur in sein System überträgt"; nur eine Auffassung, die wenig in die einfachen Grundlagen desselben eingedrungen ist, vermag bei dieser Einsicht stehen zu bleiben; aber seine Weltanschauung ist doch so von dem Innersten seines Wesens durchdrungen, daß man beides kaum noch trennen kann. Ja im letzten Grunde ist es der Sinn seiner Metaphysik, die Berechtigung einer Weltinterpretation zu erweisen, die frei von den Formen des strengen Erkennens das

Ganze ausschließlich von den Erfahrungen des Gefühls und des Willens aus deutet. Mögen daher die wissenschaftlichen Sätze, zu denen sie gelangt, vor dem kritischen Bewußtsein auch nicht zu Recht bestehen, mag sein System auch zahlreiche und unaufhebbare Widersprüche einschließen: der Gefühlsgehalt seiner Metaphysik, wie sie in der Persönlichkeit Schopenhauers in einer Einheit bestand, ist von der logischen Gestaltung des Systemes unabhängig; es lebt fort und vermag, wie uns die Entwicklung von Richard Wagner oder Nietzsche oder Tolstoi erweist, bedeutend zu wirken.

Erster Abschnitt:

Die Jugendzeit.

Heinrich Floris Schopenhauer,*) der Vater unseres Philosophen, zählte zu den ersten und wohlhabendsten Kaufleuten der freien Stadt Danzig. Das Geschlecht, dem er angehörte, war holländischen Ursprungs. Er selbst hatte durch hervorragenden Erwerbsfleiß und feste Prinzipien des Verkehrs seiner Zukunft die Grundlage für einen dauernden Wohlstand geschaffen und so rückte er allmählich in die Reihen der vornehmen hanseatischen Patrizierfamilien. Heinrich Floris tritt uns, wie er in der späteren Hälfte seines Lebens geschildert wird, als ein ernster Charakter entgegen, der nach festen und unbeugsamen Maximen sein Dasein geregelt hat. Nach außen hin repräsentiert er den Typus jener stolzen Handelsherren, die die Vergrößerung ihres Hauses auf der Basis einer freien Unabhängigkeit und die stete Ausbreitung ihrer geschäftlichen Position als ihre wirksamste und gleichsam vom Schicksal bestimmte Aufgabe ansehen. Nicht ohne seelische Kämpfe mag diese

*) Die bedeutendste, auf Grund persönlichen Umganges mit Schopenhauer entstandene Biographie hat W. Gwinner 2. Aufl., Leipzig 1910 gegeben Alle sicheren Tatsachen und Daten hat dann Ed. Grisebach unter kritischer Benutzung der vorhandenen Quellen in seinem Buche: „Schopenhauer, Geschichte seines Lebens, Berlin, 1897", zusammengestellt. Aus der übrigen umfangreichen Literatur hebe ich als zur weiteren Einführung geeignet die ansprechende Darstellung von Joh. Volkelt (Bd. X von Frommanns Klassikern der Philosophie, Stuttgart, 1900) hervor. Kuno Fischers eingehende und an die Originalwerke sich eng anschließende Reproduktion (Bd. IX. der Jubiläumsausgabe seiner Geschichte der neueren Philosophie) ist namentlich einem weiteren Publikum bekannt; doch wird Fischer weder der Persönlichkeit Schopenhauers noch dem Gehalt seiner Weltanschauung gerecht. Im Gegensatz zu seiner Auffassung gibt Rudolf Lehmann: „Arthur Schopenhauer, Berlin, 1894" die Grundlegung für das historische und wissenschaftliche Verständnis des Frankfurter Philosophen. Ferner G. Simmel: „Schopenhauer und Nietzsche, Leipzig, 1907".

gefestigte Ruhe gewonnen sein, denn hinter den planvollen Regeln seiner Lebensführung war ein ungestümes, düsteres Temperament verborgen, das bisweilen noch in all seiner Heftigkeit hervorbrach; aber der strengen Selbstzucht war die Unterdrückung desselben gelungen. Und so ist denn der reife Mann von jener ersten Lebensstimmung erfüllt, die in dem Bewußtsein der freien Selbstbestimmung aber zugleich der Gewißheit hoher Verantwortlichkeit wurzelt und die Anerkennung bindender Pflichten einschließt, die in Sätzen des Verstandes gründen.

Von dieser Anschauungsweise aus trat er in ein inneres Verhältnis zu dem Geiste seines Zeitalters, das durch die Herrschaft der sogenannten Aufklärung bestimmt ist. Heinrich Floris war ihr unbedingter Anhänger. Obwohl er Friedrich II. bewunderte, folgte er doch nicht dessen Einladung, sich in Preußen niederzulassen, und als Danzig im Jahre 1793 preußisch wurde, wanderte er unter bedeutendem Vermögensverlust nach Hamburg aus, beides, um als weltbürgerlich gesinnter Republikaner nicht untreu seiner Gesinnung zu werden. Er las mit Vorliebe Voltaire. Vor allem aber suchte er sich anzueignen, was die englische Aufklärung hervorgebracht hatte. Er ahmte englisches Wesen bis in die kleinsten Züge hinein nach, aber immer in einer charakteristischen, nie in einer unvornehmen Art.

So hätte er denn auch gern gesehen, als die Geburt seines ersten Kindes (eines Sohnes, wie er hoffte) bevorstand, daß dies Kind in London als Engländer zur Welt käme. Dieser Wunsch ging ihm nicht in Erfüllung, aber ein Knabe war es, der an einem Freitag, den 22. Februar 1788, in Danzig geboren wurde. Er blieb nicht das einzige Kind seiner Eltern; fast zehn Jahre später, den 12. Juni 1797, wurde ihnen noch eine Tochter, Adele, geboren. Wie nun aber der Vater sein eigenes Leben nach festgefügten Plänen geleitet hatte, so beschloß er auch, die Zukunft des Sohnes in sicherer Führung zu gestalten. In ihm als seinem Leibeserben erblickte er den berufenen Nachfolger in der Leitung der Firma. Schon der Vorname, den er dem Kinde gab, war durch diesen Gesichtspunkt bestimmt, denn der Name „Arthur" bleibt in allen Sprachen der gleiche. Aber auch seine weitere Erziehung, die er sich sehr angelegen sein ließ, wurde durch das Ziel einer Bildung geleitet, wie sie dem künftigen Chef eines Welthauses gebühre. Sie sollte kosmopolitisch im weitesten Sinne des Wortes sein. Heinrich Floris wollte seinem Sohne schon früh die Welt erschließen, daß er über den Horizont seiner engen Heimat hinauswüchse und den Verkehr der internationalen Gesellschaft beherrschen lerne. So

nahm er den Zehnjährigen nach Frankreich mit und ließ ihn dann zwei Jahre zur weiteren Ausbildung bei einem Geschäftsfreunde in Havre. Als Arthur zurückkehrte, beherrschte er zur Freude des Vaters die französische Sprache so gut, daß er sich nur mit Mühe in der deutschen zurechtfinden konnte.

Aber der Knabe hatte in einem ganz anderen Verstande in dem Buche der Welt gelesen, als Heinrich Floris beabsichtigt oder auch nur für möglich gehalten hatte. Denn in dem Kinde war ein Element lebendig, das allein der alles berechnende Vater nicht in Rechnung gezogen hatte. Dieses Element war das mütterliche Erbteil.

Johanna Schopenhauer bildete den größten Gegensatz zu ihrem Gemahl. Das kleine, neunzehnjährige, höchst anmutige und höchst bewegliche Mädchen, die Tochter des unbegüterten Ratsherrn Trosiener, hatte ohne eine innere Zuneigung dem reichen und würdigen Handelsherrn, der von großem Wuchse und sehr häßlichem Antlitz war, ihre Hand gereicht. Ihr erstes junges Liebesleben lag hinter ihr, als sie dem älteren Manne folgte, den sie in höchstem Maße achtete, und dessen wohlgegründetes Haus ihr eine glänzende Zukunft verhieß. An seiner Seite hoffte sie das Leben zu genießen, und so fanden sie sich beide in der Lust am Reisen einig; in jeder anderen Beziehung aber waren diese beiden Menschen, wie ihr Aeußeres wenig harmonierte, durchaus verschieden geartet. Während Heinrich Floris in Danzig und dann in Hamburg mit Ernst den Arbeiten seines Berufes nachging, verträumte die junge Frau in dem reizenden Landsitz zu Oliva die ersten Jahre ihrer Ehe. Dort in einem eleganten, mit allem englischen Komfort ausgestatteten Heim, in einem kunstvoll angelegten Garten, von dem sich die Aussicht auf das weite Meer eröffnete, lebte Johanna in der Gesellschaft spanischer Hündchen, weißer Lämmchen mit silbernen Glocken am Halse, sorglos, dem Weltgetriebe entrückt, ganz umfangen von den Bildern ihrer schwärmerischen Phantasie. Der strenge Ernst in dem Charakter ihres Mannes war ihr fremd; der freien Heiterkeit ihres Gemütes verwandelte sich das Leben in ein Spiel, dem sie mit zarter Sorgfalt oblag. Die schweren Pflichten dieser Erde wurden ihr zu goldenen Fäden, die leicht und locker sich um Menschen schlingen und zu gar anmutigen Geweben sich verbinden. Johanna war erfüllt von einer lebhaften Empfänglichkeit, die den schönen Schein des Daseins genießend in sich aufnahm. Und wenn sie später in Memoiren und Romanen aller Art zu geben suchte, was sie geschaut, so ist auch in diesen sonst

wenig bedeutenden Werken der künstlerische Sinn lebendig, in welchem ihre Eigenart am deutlichsten hervortritt.

Und gerade diese ästhetische Gemütsverfassung hatte Arthur von seiner Mutter geerbt. Schon in den ersten Jahren war es des Knaben höchste Lust, in stiller Bewunderung Natur und Welt zu schauen. Wir wissen, wie er auf den Reisen mit seinem Vater in den fremden Ländern mit der lebhaftesten Neubegier erfaßte, was er um sich herum erblickte. Ja, er las früh in dem Buche der Welt, aber wie er mit unbeschreiblichem Entzücken sich dieser Lektüre hingab, wuchs in ihm das unbezwingliche Verlangen, alles aufzunehmen, was des Wissens wert sei, wuchs ein heftiger Widerwillen gegen den Beruf, zu dem ihn Heinrich Floris bestimmt hatte. Seit dem Jahre 1799 besuchte er das Privatinstitut des Dr. Runge, die vornehmste Hamburger Unterrichtsanstalt, die vorzüglich der Ausbildung künftiger Kaufleute diente; und während der vier Jahre, die er auf ihr verweilte, erwachte eine immer steigende Liebe zu den Wissenschaften, so daß er den Vater mit Bitten bestürmte, ihm durch den Uebertritt zum Gymnasium die Gelehrtenlaufbahn zu eröffnen. Durch diesen leidenschaftlichen Protest des sonst so gehorsamen Sohnes sah Heinrich Floris alle seine Lebenspläne durchkreuzt; unwillig vernahm er, was seine Hoffnung so unerwartet zerstören sollte. Obschon er selbst keineswegs einer höheren Kultur abgeneigt war — er ließ unter anderem dem Knaben Unterricht in dem Flötenspiel erteilen — verband sich ihm doch der Begriff eines Gelehrten von Profession unauflöslich mit der Vorstellung eines Hungerleiders. So versuchte er alles, um Arthur umzustimmen, und als kein gütliches Mittel helfen wollte, nahm er zu einer List seine Zuflucht. Er wußte, wie begierig Arthur war, sich den Eindrücken der Welt hinzugeben, und so versprach er ihm eine große, herrliche Reise unter der Bedingung, daß er fernerhin dem Kaufmannsstande treu bleibe. Diesem Angebote konnte der fünfzehnjährige, nach Anschauungen dürstende Jüngling nicht widerstehen; mit freudiger Zuversicht, seinen Wissensdrang stillen zu können, ging er den Vertrag ein.

Beide Eltern und der Sohn unternahmen gemeinschaftlich diese Reise; Adele ward bei Verwandten untergebracht. Im Mai 1803 brach die kleine Gesellschaft auf; das nächste Ziel war nach einem flüchtigen Besuche Hollands, dem Stammlande der Schopenhauer, England; sie verweilten dort fast ein halbes Jahr. Während die Eltern verschiedentliche Ausflüge nach dem nördlichen England und Schottland unternahmen, blieb

der Knabe die Sommermonate über in London, um dort in einer Pension bei einem Geistlichen die englische Sprache zu erlernen; spielend eignete er sich diese an, denn schon früh trat ein außerordentliches Sprachtalent hervor, und er beherrschte dieses schwierige Idiom bald so geläufig, daß er kaum, auch in den spätesten Jahren nicht, von Engländern an seiner Aussprache als Fremder erkannt wurde. Im übrigen fühlte sich der Jüngling nicht wohl in dieser geistlichen Pension. Das förmliche Wesen und die unglaublich bigotten Einrichtungen dieser Anstalt waren seiner an persönliche Freiheit gewöhnten Natur von Herzen zuwider, und er war froh, als im November 1803 die Weiterreise nach Frankreich angetreten wurde.

In Paris begeisterte er sich an den Schätzen des Louvre; aber wichtiger noch waren die Eindrücke, die er in Südfrankreich und dann in der Schweiz empfing. Der fürchterlichste von allen, der sein junges Gemüt am tiefsten erschütterte, war der Anblick des Bagno in Toulon, in dem sechstausend Galeerensklaven das schrecklichste Dasein auf Erden führten, und in dem Tagebuch der Reise, das Arthur auf Wunsch seiner Mutter führte, finden sich über das Schicksal dieser Unglücklichen nachdenkliche Reflexionen. Erhebend dagegen wirkten die großen Erscheinungen der Natur, am majestätischsten das Bild des Montblanc, wie er in hehrer Einsamkeit alles überragend dasteht; Arthur war davon so ergriffen, daß er den Vater inständig bat, in Chamounix länger bleiben zu dürfen. Doch der Aufenthalt in der Schweiz war nicht von allzu langer Dauer; die Reise näherte sich ihrem Ende. Durch Süddeutschland und Oesterreich über Dresden und Berlin führte der Weg nach der Heimat.

Im Herbst 1804 war Arthur wieder in Hamburg, um, getreu dem abgeschlossenen Vertrage, fortan sich dem gewählten Berufe zu widmen. Er trat bei dem Senator Jenisch in die Lehre. Aber wie hatte sich der Knabe verrechnet, als er glaubte, die große Reise würde seine Begier nach Erkenntnis für immer stillen. Alles, was er auf ihr erlebt und geschaut hatte, umschwebte nun in großen Bildern seine Seele, wenn er träumend im Kontor vor dicken Hauptbüchern und unausgeführten Rechnungen saß; stets wies ihn der Flug seiner Phantasie aus dem eintönigen Fortgang des geschäftlichen Verkehrs, seinen Geist mit mächtigem Verlangen füllend. Und in ihm wuchs die Ueberzeugung, daß er für andere Dinge geschaffen sei; schon ward er sich seiner künstlerischen Kraft bewußt, durch die er einst zu einem Künstler unter den modernen Philosophen werden sollte. Wo immer er Gelegenheit fand, suchte er seine intellektuellen

Bedürfnisse zu befriedigen. Heimlich hörte er Vorträge über die damals sehr berühmte Schädellehre von Gall. Aber wie er sich entfalten wollte, fand er sich allerorten gebunden, denn zugleich erachtete er es doch für seine heilige Pflicht, das dem Vater gegebene Versprechen nicht zu brechen.

Und in diesen Komplikationen seines Daseins fällt nun das volle Erwachen seines Gefühlslebens. Das stille und so beglückende geistige Genießen hatte sein ganzes Innere in Anspruch genommen, in ihm war er aufgegangen. Jetzt aber wurde er in seiner Brust einer anderen Macht gewahr, die mit wachsender Gewalt aufstieg und ihn in ein neues und bedeutsames Verhältnis zur Wirklichkeit setzte. In dem Sohne lebte das düstere Temperament des Vaters fort, und auch in ihm erhoben sich all die ungestümen Leidenschaften, die den erregten und unbefriedigten Trieben entspringen. Und wie sie sich zu fortreißender Heftigkeit steigerten, wurden sie ihm zur peinlichen Qual. Nicht am geringsten hatte er unter einer stürmischen Sinnlichkeit zu leiden, wie die ergreifenden Verse des noch nicht Zwanzigjährigen es aussprechen:

O Wollust, o Hölle,
O Sinne, o Liebe,
Nicht zu befried'gen
Und nicht zu besiegen!
Aus Höhen des Himmels
Hast du mich gezogen,
Und hin mich geworfen
In Staub dieser Erde:
Da lieg' ich in Fesseln.
Wie wollt' ich mich schwingen
Zum Throne des Ew'gen,
Mich spiegeln im Abdruck
Des höchsten Gedankens,
Mich wiegen in Düften,
Die Räume durchfliegen,
Voll Andacht, voll Wunder,
Ausbrechend in Jubel,
In Demut versinkend,
Den Einklang nur hörend;
Wie wollt' ich vergessen
Des niedrigen Staubes,
Nicht schelten die Toren,
Nicht neiden die Großen,
Nicht spotten der Schwachen,
Die Bösen nicht sehen,
Den Meister im Werke.

In Körpern die Geister
Nur sehen und lieben —
Doch du Band der Schwäche,
Du ziehest mich nieder,
Daß fest mich umklammert
Das Heer deiner Fäden,
Und jegliches Streben
Nach Oben mißlingt mir.

Und von einer solchen Reizbarkeit, wie sie hier hervortritt, war sein ganzes Nervensystem. Schon jetzt überkam ihn oft jene „an Manie grenzende Angst, die ihn zuweilen bei den geringsten Anlässen mit solcher Gewalt überfiel, daß er bloß mögliches, ja kaum denkbares Unglück leibhaftig vor sich sah. Eine furchtbare Phantasie steigerte diese Anlage manchmal ins Unglaubliche." In allen Lebenslagen traten diese ihm selbst unerklärlichen und außerordentlich peinigenden Angstgefühle von fast pathologischer Stärke auf. „Als Jüngling," so berichtet uns sein Biograph (Gwinner), „quälten ihn eingebildete Krankheiten und Streithändel." Stets graut ihm vor dem Tode. Ueberall sieht er Krankheiten lauern, und er träumt von Verrat und Diebstahl.

Betrachtet man den äußeren Lebensgang Schopenhauers, wie das Kind in seiner vornehmen Familie aufwächst, wie dem Knaben in jungen Jahren schon die Welt erschlossen wird und der Jüngling fern von allen pekuniären Sorgen in das Leben tritt, so möchte es scheinen, als sei dies alles zu einer seltenen Entfaltung von Glück gefügt. Aber in seinem Innern ist etwas Dämonisches, das ihn unablässig durch die Jahre seines Werdens hetzt, das jedes ruhige Fortschreiten stört und alle naiven Gefühle vergiftet. Denn aus derselben Quelle innerer Zerrissenheit entsprang ein Argwohn, der ihn beständig umgab. Seinen Eltern wurde er innerlich langsam fremd; der Vater sah in seinem Sohne den Künstler nicht, und die Mutter, wie sie selbst nur in heiteren Regionen sich bewegte, konnte die Leiden nicht verstehen, die seine Brust zerrütteten. Und das wachsende Mißtrauen löste nun allmählich alle Beziehungen auf, die die Menschen in Liebe und Freundschaft miteinander verbinden, in welche das im einzelnen eingeschlossene Weh gleichsam überzufließen und sich zu verflüchtigen vermag. In seiner Kindheit, bei seinem Aufenthalt in Havre, hatte Schopenhauer das Glück inniger Freundschaft gekostet, und auch jetzt noch in diesen Hamburger Jahren verkehrte er mit dem französischen Freunde, der zu seiner Ausbildung nach Deutschland gekommen

war; aber als sie beide älter wurden, trennten sich doch bald die Wege; ihr Inneres war nie völlig miteinander verschmolzen. Immer war in Schopenhauer das Verlangen nach voller Hingabe an eine andere Menschenseele lebendig. „Die Welt ist mir öde und leer geworden," so sagte er später, „mein ganzes Leben hindurch habe ich mich schrecklich einsam gefühlt und stets aus tiefster Brust geseufzt: ‚Jetzt gib mir einen Menschen!' Vergebens. Ich bin einsam geblieben." Vieles vereinigte sich, ihn so von der Gesellschaft zu trennen: ein wenig anziehendes Aeußere (er war klein mit einem mächtigen Kopfe, großem Munde und breiter Nase, großen, durchdringenden, blauen Augen), eine rücksichtslose, alle Konvention durchbrechende Offenheit und endlich jener bohrende und nie nachlassende Argwohn. Der Geschmack an dem Umgang mit Menschen ward ihm mehr und mehr verbittert, wenn er ihn auch zunächst noch aufrecht erhielt; aber alle selbstlosen Instinkte mußten so nach und nach absterben, alle egoistischen gesteigert werden.

Aber zugleich machte sich schon jetzt in seinen jungen Jahren ein Zug seines Charakters geltend, der aus der Verbindung der inneren Qualen mit einer abnorm gesteigerten Phantasie, mit einer überaus lebhaften Empfänglichkeit für äußere Eindrücke hervorging. Wie das Elend der Menschen, das Schopenhauer auf seinen Reisen gesehen, ihn auf das tiefste erschüttert hatte, so haftete nunmehr sein Blick wie gebannt auf dem, was gramvoll und leidend in der Welt war. Alle Schmerzen und alles Elend der leidenden Kreatur fand in ihm einen Widerhall, und aus qualvollem Mitleid geboren, erhob sich schon früh eine Anschauung dieser Welt, die sich ganz in ihren tragischen Gehalt versenkt.

„In meinem 17. Jahre, ohne alle gelehrte Schulbildung, wurde ich vom Jammer des Lebens so ergriffen, wie Buddha in seiner Jugend, als er Krankheit, Alter, Schmerz und Tod erblickte. Die Wahrheit, welche laut und deutlich aus der Welt sprach, überwand bald die auch mir eingeprägten jüdischen Dogmen, und mein Resultat war, daß diese Welt kein Werk eines allgütigen Wesens sein könnte, wohl aber das eines Teufels, der Geschöpfe ins Dasein gerufen, um am Anblick ihrer Qual sich zu weiden. Darauf deuteten die Data, und der Glaube, daß es so sei, gewann die Oberhand."

So war der Gemütszustand des jungen Menschen beschaffen, der den Leiden und Leidenschaften seiner Seele als einziges Gegengewicht wissenschaftliche und künstlerische Interessen zu bieten imstande war — Interessen, denen er doch in keiner

Weise infolge seiner Verpflichtung, die freiwillig der Vater nie lösen würde, nachgehen konnte. Schopenhauer hielt sein Leben für vollständig verfehlt; die innere Zwiespältigkeit seines Wesens, der Kampf zwischen heftigen Instinkten und reinstem Wissensdrang schien unaufhebbar, der lastende Druck von außen unerträglich: er war völlig verzweifelt.

In dieser traurigen Lage überraschte ihn nun ein gänzlich unerwartetes Ereignis: am 20. April 1805 starb plötzlich der Vater. Heinrich Floris war auch mit den Jahren unglücklicher geworden. Eine zunehmende Taubheit verursachte ihm viele Mühsal, die Erregbarkeit seines heftigen Temperaments steigerte sich; und nun verschied er durch einen Sturz aus einem Speicher; er war nur achtundfünfzig Jahre alt geworden.

Arthur wurde durch diesen Verlust tief betroffen, „Mein bester und teuerster Vater," so sagte er später, „wurde plötzlich dahingerafft durch eine von einem Zufall herbeigeführte grausame Todesart. Durch diesen Schmerz wuchs meine Traurigkeit so sehr, daß sie von wirklicher Melancholie kaum mehr entfernt war." Und wie schwer er auch in den ihn fesselnden Verhältnissen litt, so wollte er doch gerade in dieser schrecklichen Schicksalsfügung keine Befreiung seiner Person erblicken, und er faßte den Entschluß, auch dem Verstorbenen zu halten, was er dem Lebenden versprochen.

Aber das unerwartete Hinscheiden von Heinrich Floris Schopenhauer hatte für seine Familie weitgehende Veränderungen zur Folge, die letzthin auch auf den Sohn zurückwirkten. Ueber das Geschäft und den Nachlaß fand sich keine testamentarische Verfügung vor. Johanna als die einzige Erbin und Vormünderin ihrer Kinder gab das Geschäft in Liquidation und beschloß dann weiter, ihren Haushalt in Hamburg aufzulösen. Sie dachte an Weimar als ihren künftigen Wohnsitz, und nach einem kurzen orientierenden Besuch siedelte sie im September 1806 mit ihrer Tochter Adele dorthin über.

Weimar bildete in diesen Jahren noch immer den Mittelpunkt des geistigen Lebens in Deutschland: es war die Residenz Goethes; wie Fürsten sich ihren Hof bilden, so hatte dieser Mann sich hier eine Umgebung geschaffen, die ganz von seinem Geiste erfüllt war, und von der doch seine Persönlichkeit sich in überragender Größe abhob. Und eben das gesellschaftliche, künstlerisch gestimmte Leben, das Weimar durchflutete, zog Johanna Schopenhauer an; in diesen literarischen Kreisen konnte sie die Freiheit persönlichen Auslebens und ästhetischer Lebensgestaltung finden, nach der sich ihre Natur immer gesehnt hatte. Hier

in diesem stillen Ort, während ringsherum die napoleonischen Kriege entbrannt waren, durchkostete sie ihren zweiten Geistesfrühling. Leicht fand sie Zugang zu den vornehmen Zirkeln; und die Teeabende der Hofrätin Schopenhauer (Heinrich Floris hatte diesen Titel von Polen erhalten, sich aber denselben stets verbeten) gehörten bald zu den anmutigsten und berühmtesten dieser Gesellschaft. Goethe rechnete es ihr hoch an, daß sie in der herzlichsten Weise seine Freundin und vor kurzem angetraute Frau Christiane Vulpius in ihrem Hause willkommen hieß und dadurch die soziale Verfemung hob, die die Weimaraner über sie verhängt hatten. Gern fand er sich bei ihren Abenden ein, und seine Person zog so viel bedeutende Leute in diesen Kreis, daß Johanna mit Recht ihrem Sohne schreiben konnte: „Der Zirkel, der sich Sonntag und Donnerstag um mich versammelt, hat wohl in Deutschland nirgends seinesgleichen."

Unter den Männern, mit denen sie in einem freundschaftlichen Verkehr stand, trat ihr nun einer bald näher, der für ihren wie ihres Sohnes Lebensgang von Bedeutung werden sollte. Carl Ludwig Fernow, der Bibliothekar der Herzogin Amalie und einer der feinsinnigsten Kunstkenner der Zeit, fühlte sich in tiefer Zuneigung zu Johanna hingezogen. Wie er der Leiter ihrer geistigen Bildung und ihr Berater in künstlerischen Dingen wurde, war er es auch, der die Wendung herbeiführte, durch welche Arthur aus seiner unglücklichen Lage in Hamburg nun endlich befreit wurde. Mit Klagen seiner verzweifelten Stimmung hatte er die Mutter bestürmt; denn ob er gleich aus Pietät gegen den Vater den festen Vorsatz gefaßt hatte, dem Handelsstande treu zu bleiben, vermochte er doch bei dem besten Willen nicht zu unterdrücken, was in ihm gärte und in düsteren Gedichten und ernsten philosophischen Reflexionen seiner Tagebücher sich niederschlug. Sein Wissensdurst brach gewaltsam durch, er war nicht mehr zu hemmen; und was die Mutter aus Weimar berichtete, war nicht dazu angetan, denselben abzulenken.

Doch nun zeigte sich die Kehrseite seiner so eigenartigen Erziehung und der Jugendjahre. Arthur war jetzt achtzehn Jahre alt; er hatte mehr von der Welt gesehen, als die meisten Leute je in ihrem Leben. Aber es gebrach ihm vollständig an irgendwelchem geordneten Wissen. Wohl beherrschte er drei Sprachen, aber dieses beständige Reisen von Ort zu Ort hatte jedes planmäßige Lernen, jede systematische Schulung seines Geistes unmöglich gemacht; er war in dieser Hinsicht gleichsam wild aufgewachsen.

War unter solchen Umständen noch Hoffnung vorhanden, das Versäumte nachzuholen? War es überhaupt denkbar, in diesem Alter noch die Gelehrtenlaufbahn von ihren elementarsten Anfängen an einzuschlagen? Alle diese Zweifel, in denen sich weder die Mutter noch der Sohn Rat wußten, löste Fernow. In einem längeren Schreiben legte er die Schwierigkeiten eines so späten Berufsüberganges dar, zeigte aber den Weg ihrer Lösung und endigte mit dem entschiedenen Rat, den Sprung zu wagen. „Als ich diesen Aufsatz gelesen hatte," so erzählte Schopenhauer nach Jahren, „vergoß ich einen Strom von Tränen, und augenblicklich stand in mir der Entschluß fest, obwohl ich sonst an irgendwelche Wahlentscheidungen nur mit unendlichem Zögern herantrat." Sofort gab er seine Stellung bei dem Senator Jenisch auf; er war sich bewußt, den ganzen Kursus eines Gymnasiums absolvieren zu müssen, bevor er die Universität beziehen durfte. Aber ein ungeheurer Enthusiasmus erfüllte seine befreite Seele: vor ihm tat sich die Aussicht auf ein neues Leben auf.

Zweiter Abschnitt:

Lehr- und Meisterjahre.

Im Mai 1807 ging Schopenhauer über Weimar nach Gotha, um dort eine späte Schulzeit zu beginnen; seinen Hauptfleiß mußte er zunächst auf die Aneignung der alten Sprachen richten; im Lateinischen gab ihm der Direktor der dortigen Anstalt, Döring, Privatstunden, der bald über die außerordentlichen Fortschritte seines Schülers in Erstaunen geriet; im übrigen durfte Arthur an dem Klassenunterricht in der Selekta teilnehmen, in welchem er sich besonders bei Jacobs durch seine hervorragenden Aufsätze auszeichnete. Und als nun die Zukunft sich so lichtvoll zu gestalten schien, begann der schwere Druck zu weichen, der sein Inneres belastet hatte. Eine heitere Fröhlichkeit bemächtigte sich seiner. Unter seinen Mitschülern fand er in Fr. Osann, E. A. Lewald und K. John gute Kameraden, mit denen er auch später in einem freundschaftlichen Verkehr blieb. Aber gerade dieser erwachende jugendliche Frohsinn war es, der dem schönen Beginn seiner Studien ein jähes Ende bereitete. In übermütiger Laune hatte er ein gelungenes Spottgedicht auf einen der lehrenden Professoren

gemacht, das diesem zu Ohren kam; und so sah sich Arthur gezwungen, Gotha zu verlassen. Dieses Erlebnis genügte, um alle Freudigkeit seines Wesens wieder zu verscheuchen.

Er ging nun nach Weimar, um sich dort weiter für die Universität vorzubereiten; seine Wohnung bezog er in dem Hause seines griechischen Lehrers Passow — getrennt von seiner Mutter. Johanna hatte das Kommen ihres Sohnes nicht gern gesehen; das Ringen der dunklen Mächte in seiner Brust war ihr fremd, seine ganze, düstere Nähe ihr, die so ausschließlich in zarten, schöngeistigen Beziehungen lebte, unbehaglich. „Es ist zu meinem Glücke notwendig, zu wissen," schrieb sie ihm, „daß Du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe Dir immer gesagt, es wäre sehr schwer, mit Dir zu leben, und je näher ich Dich betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit, für mich wenigstens, zuzunehmen." So will sie ihn als Gast bei ihren Abenden gern empfangen, „wenn Du Dich dabei des leidigen Disputierens, das mich auch verdrießlich macht, wie auch allen Lamentierens über die dumme Welt und das menschliche Elend enthalten willst, weil mir das immer eine schlechte Nacht und üble Träume macht, und ich gern gut schlafe."

Arthur nahm an den Gesellschaften seiner Mutter keinen regen Anteil; Goethe blieb dem Jüngling unnahbar. Nur mit Fernow, dem Freunde Johannas, kam es zu einem freundschaftlichen Umgange; durch ihn wurde er in die italienische Literatur eingeführt; doch erlöste im Dezember 1808 der Tod diesen Mann, der schon lange an einer furchtbaren Krankheit litt. Seinen ganzen Fleiß verwandte nun Schopenhauer auf sein eigentliches Studium; hier war ihm in einem vortrefflichen Unterricht die Größe des klassischen Altertums erschlossen worden, immer blieb er von einer tiefen Begeisterung für diese vergangene Kultur erfüllt. Und da nun Enthusiasmus und außerordentliche Begabung sich verbanden, gelang es ihm, in der Hälfte der von Fernow berechneten Zeit das ersehnte Ziel zu erreichen: im Herbst 1809 erklärten seine Lehrer ihn für reif, die Universität zu beziehen.

Am 9. Oktober 1809 wurde Arthur als Student der Medizin in Göttingen immatrikuliert, wo er während der ersten vier Semester blieb. Er war jetzt sein eigener, freier Herr. Vor seiner Abreise hatte er, der jetzt im 22. Lebensjahre stand, sein väterliches Erbteil erhalten, welches rund 19 000 Taler betrug. Die Wahl des medizinischen Studiums ging aus seinen Interessen für die Naturwissenschaften, insbesondere für die menschliche Anatomie und Physiologie hervor; doch beschränkte

er sich in den Vorlesungen, die er hörte, keineswegs auf diese Gebiete. Und als ihm in den Vorträgen G. E. Schulzes, des berühmten Kritikers des Kantischen Systems, zum erstenmal philosophisches Denken und philosophische Ideen in ihrer Größe und Klarheit entgegentraten, wurde er so fortgerissen, daß er schon in seinem zweiten Semester beschloß, sich ganz dem Studium der Philosophie zu widmen. Als er während der Ferienzeit in Weimar einmal mit Wieland, dem greisen Dichter, zusammenkam, suchte dieser ihm die philosophische Laufbahn auszureden, da diese zu nichts Solidem führe. Schopenhauer, der junge Student, antwortete: „Das Leben ist eine mißliche Sache: ich habe mir vorgesetzt, es damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken."

Seine philosophischen Aufzeichnungen hatte Schopenhauer seit jenen Hamburger Gedichten stets fortgesetzt, und sie bewegten sich ganz in den Anschauungen, die aus der Zwiespältigkeit seiner inneren Natur sich bilden mußten. Auf der einen Seite erhob sich die Empörung über das Elend und die Schmerzen in der Welt, und immer deutlicher rückte das dunkle Verhältnis von Schuld und Leiden als das größte der Probleme in den Vordergrund der Reflexionen; und dann war wieder andrerseits in dem ästhetischen Genießen, in dem intellektuellen Schauen eine überirdische Seligkeit in diesem Leben gegeben. Aber die Ueberzeugungen vom Wert des Daseins und seiner Bestimmung, die auf dem Grunde der Lebenserfahrung erwachsen, machen noch nicht den Zusammenhang eines philosophischen Systems aus: sie begründen nur den Ausgangspunkt der Spekulation, und wenn man will, den letzten Gehalt derselben. Soll der Glaube eines einzelnen über seine beschränkte Gültigkeit für das Individuum zu einer objektiven Darstellung sich erheben, so muß er in Auseinandersetzung mit den bisherigen Ergebnissen des philosophischen Denkens treten, die gleichfalls den Anspruch auf allgemeine Anerkennung in sich enthalten.

Die erste große intellektuelle Bewegung, durch welche die Entwickelung der Weltanschauung Schopenhauers bestimmt wurde, ging von der Kantischen Philosophie aus. G. E. Schulze führte den jungen Studenten in das Studium derselben ein, und wie allenthalben ihre Weiterbildung oder Bekämpfung im Vordergrunde der philosophischen Debatten stand, waren auch die Universitätsjahre Schopenhauers vornehmlich dem Eindringen in Kants System gewidmet; immer hat er sich später als den allein wahren und echten Schüler

Kants gefühlt, immer betrachtete er die genaue Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft als die unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis des eigenen Systems.

Nun gestattet Kants Lehre mannigfache Interpretationen. Versteht man sie, wie sie Schopenhauer verstanden hat, so liegt ihr wesentlichstes Verdienst in der Unterscheidung der Erscheinung von dem Ding an sich auf Grund der Nachweisung, daß zwischen den Dingen und uns immer noch der Intellekt steht, weshalb sie nicht nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, erkannt werden können. Mit der Durchführung der mechanischen Naturanschauung seit Beginn des siebzehnten Jahrhunderts war die Lehre ausgebildet worden, daß in der Außenwelt allein ausgedehnte Körper und deren Bewegungen vorhanden seien, wohingegen Farben, Töne, Wärme usw. als Effekte ihrer Bewegungen in unseren Sinnesorganen hervorgebracht werden, daß mithin das Bild der Welt, wie es uns erscheint, ein durchaus subjektives Phänomen sei, das wohl der Wirklichkeit korrespondiert, aber sie nicht abbildet. Weiter hatten dann Leibniz und Berkeley die Ansicht ausgesprochen, daß die räumliche Ordnung der Dinge nur in dem Bewußtsein der Menschen existiere, mithin als ausgedehnte Mannigfaltigkeit nicht real sei. Nun aber bezog Kant (immer wie ihn Schopenhauer auffaßt) auch den zeitlichen Ablauf in diese unsere Subjektivität hinein; auch der Konnex der Dinge, wie er in der Folge ihrer Veränderungen aus der Vergangenheit durch die Gegenwart in die Zukunft sich erstreckt, ist nur Erscheinung für das auffassende Bewußtsein. Und wie so Raum und Zeit als die Formen unserer Anschauung nicht den Dingen an sich inhärieren, so sind in ähnlicher Weise die allgemeinsten Begriffe, unter denen wir die Natur denken müssen (z. B. Substanz, Kausalität usw., die Kategorien) nur Formen unseres Denkens, durch welche wir die wirre Mannigfaltigkeit der sinnlichen Empfindungen in geordnete Zusammenhänge bringen; auch sie enthalten keine Aussagen über die Dinge, unabhängig von unserer Erfahrung. Unter diesem Gesichtspunkt ist der gesamte Inbegriff der Wirklichkeit, sowohl die körperliche Welt als das Innenleben der einzelnen Personen, Erscheinung, d. h. Objekt für ein auffassendes Bewußtsein, durch dessen Funktionen dasselbe geformt wird.

Aus dieser erkenntnistheoretischen Position Kants ergibt sich nun aber die Einsicht, daß unser Wissen, sofern es allgemeingültig sein will, niemals über eine mögliche Erfahrung hinausreicht; denn die Formen des Intellektes, in denen unser Denken sich bewegt, sind an sich leer und ohne Sinn; erst ihre An-

wendung auf gegebene oder mögliche Empfindungen verleiht ihnen Bedeutung. Verstehen wir daher unter Metaphysik jede beweisbare Kenntnis der Dinge an sich, die für immer unserer sinnlichen oder geistigen Wahrnehmung unzugänglich sind (wie der Schluß auf die Existenz Gottes oder eine unsterbliche Seele und ihre Freiheit), so ist eine solche Metaphysik unmöglich.

Mit diesen Sätzen ist der wesentliche Gehalt der Kantischen Philosophie angedeutet, die nun fortan den Hauptgegenstand von Schopenhauers Studien ausmachte; mit ihrem Geiste erfüllte er sich ganz; sie weiterzuführen und fortzubilden (wobei er insbesondere von den Anschauungen seines Lehrers G. E. Schulze beeinflußt wurde), erschien ihm wie der gesamten neueren Generation die vornehmste Aufgabe der eigenen Arbeit. Und wenn er auch den Besuch insbesondere der naturwissenschaftlichen Vorlesungen nicht vernachlässigte (nur höhere Mathematik trieb er nicht), so traten doch hinter diesem großen Thema alle anderen Interessen zurück.

Ein eigentlich studentisches Leben führte Schopenhauer nicht; er blieb still in sich versunken, ohne das Bedürfnis nach einem größeren Verkehr. Nur einer unter seinen Tischgenossen, Karl Josias Bunsen, der nachmals berühmte Politiker, machte auf ihn einen so bedeutenden Eindruck, daß er ihn auf einer Ferienreise nach Weimar mitnahm, und in die Abendgesellschaft seiner Mutter einführte. Zu einer tieferen Freundschaft kam es jedoch nicht. Seine Zeit widmete Arthur seinen Studien und einsamen Reflexionen; als er Göttingen verließ, schrieb er in ein Fremdenbuch die Verse:

„Lebt wohl ihr Berg und tiefe tiefe Tal,
Ihr staunt euch an wohl manches liebe Mal,
Wohl manchesmal saht ihr mich einsam wandern
Und ernst und einsam geh' ich jetzt zu andern."

Im Herbst 1811 siedelte Schopenhauer nach Berlin über, hauptsächlich gelockt von dem Ruhme des größten unter den nachkantischen Philosophen: Fichte. Allein die hohen Erwartungen, die er von dem Unterricht dieses Mannes hegte, erfüllten sich nicht; denn schon die schwierige, in deduktiver Konstruktion und höchst abstrakten Formeln sich bewegende Darstellung desselben schreckte den an durchsichtiges und anschauliches, gleichsam künstlerisches Denken gewöhnten Studenten zurück. Auch Schleiermacher, den er neben Fichte hörte, vermochte ihn nicht zu befriedigen; die religiöse Grundstimmung dieses Philosophen sagte seinem Gemüte, das allen christ-

lichen Vorstellungen fremd gegenüberstand, nicht zu. Nur die philologischen Vorlesungen von Fr. August Wolf boten ihm eine Ergänzung zu den naturwissenschaftlichen Studien, die er mit vielem Eifer betrieb.

So lebte er denn ganz seinen eigenen philosophischen Interessen. Mit kritischer Selbständigkeit las er die klassischen Werke der neueren Philosophie, insbesondere die Schriften von Locke und Hume, sowie die erkenntnistheoretischen Untersuchungen der nachkantischen Schule. Und in seinem Denken begann sich allmählich ein eigener Ideenzusammenhang auszubilden, der das eine der Hauptprobleme umfaßte, die in dem Vordergrund der Diskussionen standen. Er beschloß, das Ergebnis seiner Untersuchung über die Fragen nach dem Ursprung, der Gültigkeit und den Arten unserer Kausalitätsvorstellung zu dem Gegenstande seiner Dissertation zu machen. Und an der Ausführung dieses Vorhabens hinderte ihn nicht der Ausbruch des nationalen Krieges, der im Frühling des Jahres 1813 sich erhob. Er ward nicht von jener patriotischen Begeisterung ergriffen, die gerade hier in Berlin die höchsten Wellen schlug und die Knaben aus der Schule, die Studenten aus den Hörsälen, die Professoren von den Kathedern zu den Waffen riß: er fühlte sich berufen, der Menschheit mit dem Kopf, nicht mit der Faust zu dienen. Noch vor dem Abschluß seiner geplanten Studienzeit (sie war auf vier Jahre berechnet) verließ er das vom Kriegslärm erfüllte Berlin, um in dem abgelegenen, friedlich stillen Rudolstadt seine Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" zu vollenden. Die Universität Jena, der er sie einsandte, verlieh ihm daraufhin am 2. Oktober 1813 den Doktortitel.

Alle Vorzüge, durch welche Schopenhauer zu einem der ersten philosophischen Schriftsteller der Deutschen geworden, treten bereits in dieser Dissertation hervor. Der durchsichtige und persönliche Stil verrät den Künstler in der Darstellung, den schon der bezeichnende Titel ankündigt. Wie kaum ein anderer hat er es immer vermocht, für Anschauungen und Ideen einzig treffende Ausdrücke zu finden, die, jedermann verständlich, gleichsam blitzartig erhellen, was in der Form begrifflicher Spekulation verborgen ist. Und eben das Bedürfnis nach anschaulicher Klarheit, das in dieser Sprachgestaltung sichtbar wird, leitet nun auch den Gedankengang der Abhandlung. Die vielen Kontroversen, die sich über die Deutung unserer Vorstellungen von Wirkung und Ursache erhoben haben, möchte

Schopenhauer durch eine Scheidung des verschiedenen Sinnes schlichten, in welchem dieselben verstanden werden müssen. Allgemein genommen, besagt der „Satz vom zureichenden Grunde," daß „Nichts ohne Grund ist, warum es sei" (Kap. 1, § 5), oder auch, „daß immer und überall Jegliches nur vermöge eines anderen ist" (8, § 52). Dieser Satz selbst ist nicht beweisbar, denn jede Art des Beweises setzt seine Anwendung voraus; wohl aber läßt sich zeigen, daß er ein gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer a priori gegebenen Erkenntnisse ist. Denn die ursächliche Verknüpfung, durch welche die Veränderungen der körperlichen Welt verbunden sind, ist durchaus verschieden von der Art, wie in der Gewalt mathematischer Gebilde ihre Eigenschaften begründet sind, und ebensowenig kann die logische Notwendigkeit, mit der der Schlußsatz aus seiner Voraussetzung folgt, mit der eigentümlichen Wirksamkeit der Motive auf unseren Willen verglichen werden. Demgemäß stellt sich uns der allgemeine Satz vom Grunde in einer vierfachen Form dar: als Grund des Werdens, des Seins, des Erkennens und des Handelns.

Schopenhauer hat nachmals seine Promotionsschrift als den „Unterbau seines ganzen Systems" bezeichnet; wie sie in der ersten ursprünglichen Fassung (in die Werke ist nur die zweite, 1847 umgearbeitete Auflage aufgenommen) vorliegt, sind indes noch keine Beziehungen zu seiner späteren Metaphysik bemerkbar; sie verbleibt ganz innerhalb des phänomenalistischen Standpunktes, nach welchem auch das Innenleben der Personen nur vermittelst des inneren Sinnes und seiner Kategorien auffaßbar ist. Denn ihre Abfassungszeit liegt noch vor der entscheidenden Wendung seines Denkens, die über die rein kritische Betrachtung unseres Erkenntnisvermögens zu der Gestaltung einer eigenen Weltanschauung führen sollte. Wie diese im einzelnen ward, ist noch nicht völlig aufgeklärt. Sicher ist, daß sie mehrere Phasen durchlief, in denen der Begriff eines „besseren Bewußtseins" im Mittelpunkt stand. In der Erhebung zu diesem „besseren Bewußtsein" fand Schopenhauer schon eine Ueberwindung der Weltbetrachtung vom Standpunkt des „empirischen Bewußtseins"; mit seinem Eintritt verschwindet die Sinnenwelt wie ein lichter Morgentraum, und zuletzt zieht sich das Bewußtsein in die ewige Ruhe und ungetrübte Seligkeit zurück. Als das objektive Korrelat betrachtete er damals die platonischen Ideen, die er wohl auch zeitweise dem Kantischen Ding an sich gleichsetzte. Indessen ist richtig, daß der eigentliche Gehalt des späteren Systems, die Willens- und All-Einheitslehre aus diesen Ansätzen, die in seiner endgültigen

Gestalt freilich fortwirkten, nicht ableitbar ist. Seine gereifte Weltanschauung ist vielmehr allein in dem geschichtlichen Zusammenhang zu verstehen, in welchem sie zu der spekulativen Philosophie steht, die ihrerseits im Gegensatz zu Kant sich entwickelte. Eine durchaus bestimmte Weltanschauung bildete auch den Untergrund des Kantischen Systems. Die metaphysische Ansicht, die den persönlichen Glauben Kants ausmachte, umschloß die Annahme eines Reiches freier, unsterblicher Vernunftwesen, die durch das schlechthin gültige Sittengesetz in einem ewigen Zusammenhang verbunden sind. Gewiß hebt nun der Kritizismus selbst jede beweisbare Kenntnis dieses transzendenten Reiches auf, doch der schroffe Dualismus, der in ihm enthalten ist, die moralische Ueberzeugung desselben durchzieht seine Struktur vollständig. Aber dieser ausgesprochene Charakter des Systems, der noch ganz dem Vernunftglauben der Aufklärung entsprach, vermochte die metaphysischen Bedürfnisse der jungen Generation nicht zu befriedigen, vielmehr rief gerade er eine entschiedene Opposition von einem ganz anderen Standpunkt der Weltbetrachtung hervor. Und neben Kants Erkenntnistheorie trat nun als das zweite Moment, das die Entwicklung des deutschen Idealismus bestimmte: die Ausbildung eines universalen Monismus.

Wir verstehen unter Monismus jede Weltauffassung, die von der Anahme einer inneren Einheit aller Wirklichkeit ausgeht. Wenn die Scheidung einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt der bezeichnende Zug des mittelalterlichen Glaubens war, so beginnt seit der Renaissance mit den Mitteln einer neuen Wissenschaft die Ausbildung einer Naturanschauung, in der auch das geistige Wesen des Menschen dem Ablauf des natürlichen Geschehens durchaus eingeordnet ist: wie es in den einheitlichen Zusammenhang aller Dinge verflochten ist, ist auch in ihm kein überirdisches Prinzip wirksam. Der innere Grund alles Seienden ist der gleiche in der ganzen Welt. Und nun war insbesondere von den französischen Forschern des achtzehnten Jahrhunderts der Abstand des Menschen von der leblosen Natur durch das Studium der organischen Entwicklung immer mehr gemindert worden: vor den Augen Herders und Goethes enthüllte sich das Bild der Welt in der ganzen Fülle ihrer Gestalten; und als nun diese deutschen Dichter und Künstler es in ihrem Gemüte erfaßten, ward ihnen diese Natur zu dem ewig schaffenden, ewig lebendigen Urwesen, das in allem, was ist, sich auswirkt: „Im Anfang war die Tat.“ Alle endlichen Formen sind nur vergängliche

Erscheinungen eines unendlichen Werdens. Nicht ein seelenloser Mechanismus ist die Natur; in ihr manifestiert sich eine lebendige Urkraft. Aber diese Urkraft steht jenseits von Denken und Erkennen; sie wirkt unbewußt. Tausendfältig schafft sie Körper, Pflanzen, Tiere; und wenn nun der Mensch, das höchste ihrer Kinder, mit Erstaunen der bunten Welt um sich her inne wird, erblickt das All-Eine sich selbst: das Bewußtsein ist erwacht.

In allen diesen Sätzen sind die Führer der deutschen Literatur (Schiller ausgenommen), die Begründer der Naturphilosophie und der Identitätsphilosophie einig; sie enthalten den gemeinsamen Gehalt ihrer Weltanschauung; sie wurden auch der Ausgangspunkt von Schopenhauers Metaphysik.

Schon während seiner Studienzeit hatte sich Schopenhauer von naturphilosophischen Ideen umgeben gesehen, die deutlich der Durchführung eines Pantheismus zustrebten; die All-Einheitslehre war die Atmosphäre, in der er aufwuchs. Aber als er nun im November des Jahres 1813 aus Rudolstadt nach Weimar zurückkehrte, war es ihm vergönnt, mit Goethe in einen näheren Verkehr zu treten, dem Manne, in welchem die Wende der Weltansichten sich vollzogen hatte. Dieser Umgang mit dem größten Pantheisten jener Tage wurde zu dem bedeutsamsten Erlebnis seiner Entwicklung. Zwar waren es zunächst Interessen ganz anderer Art, die den Dichter mit dem jungen Philosophen verbanden. Aus den Betrachtungen über den anschaulichen Charakter der Geometrie, die dieser seiner Dissertation eingefügt hatte, glaubte Goethe auf einen Kopf schließen zu können, der fähig wäre, seine Farbenlehre zu verstehen. Diese Farbenlehre war das Schmerzenskind unter seinen Schöpfungen; keine liebte er mehr, aber da sie im Gegensatz zu der mathematischen, analysierenden Optik auf einfache, anschauliche Verhältnisse der Farben als auf deren letzte „Urphänomene" zurückging, fand sie nur wenig entschiedene Zustimmung. So knüpften denn die Gespräche zwischen Goethe und Schopenhauer an die Theorien des Sehens und der Farben an, aber sie führten doch bald zu allgemeinsten Erörterungen, und „wir haben," so berichtet Schopenhauer später, „über die verschiedenartigsten philosophischen Gegenstände uns unterhalten, oft mehrere Stunden lang, welcher vertrauliche Verkehr für mich von ungeheurem und unglaublichem Nutzen war." Er blieb Goethes Schüler nicht nur in betreff der Farbenlehre. Aber auch die zahlreiche philosophische Literatur, in welcher

eine Verbindung von Kant und Goethe angestrebt wurde, mußte auf ihn einwirken. Vor allem stellt sich immer deutlicher der Einfluß heraus, den Schelling auf ihn ausgeübt hat. Schon die platonische Ideenlehre wird von Schopenhauer ganz in der Form aufgefaßt, die sie im Schellingschen Gedankenkreise erhalten hatte. Auch der dort entwickelte Begriff der „intellektualen Anschauung" stand in einem engen Verhältnis zu Schopenhauers Begriff des „besseren Bewußtseins" und der „willenlosen Kontemplation". Und dann führte Schellings innere Entwicklung zu einem Irrationalismus, der in den „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" (1809) einen Ausdruck erhielt, von welchem der Fortgang zu den Formeln der Metaphysik Schopenhauers nur noch als ein Schritt erscheint. Daneben wirkten auf diese noch mannigfache andere Ideen ein. Als die Alleinheitslehre in den Jahren von 1814 ab zu der unwandelbaren Ueberzeugung seines Lebens sich gestaltete, traten aus seinen medizinischen Studien, besonders aus seiner Lektüre der französischen Physiologen und Zoologen Momente hinzu, die als positive wissenschaftliche Erkenntnisse zu einer bedeutsamen Stütze seines Systemes werden sollten. Die Abhängigkeit des Intellekts von der Entwicklung des Gehirns und des Nervensystems schien ihm unwiderleglich die sekundäre Natur desselben darzutun; die Lehre des Lamarck von der Bildung der Organe durch ihre Funktionen erläuterte den Primat des ursprünglichen, schaffenden Prinzipes.

Aber so tief er von der großen monistischen Bewegung, die ihm in Goethe und Schelling verkörpert entgegentrat, ergriffen wurde: in einem und zwar wichtigen Punkte mußte er über sie hinfortschreiten, ja, sich ihr entgegensetzen. Denn aus der Eigenart seines Wesens, aus den Erfahrungen seines Lebens war ihm eine Anschauung von Sinn und Wert des Daseins erwachsen, die in dem ästhetischen Weltbilde, das unsere Kunst hervorgebracht, keine Aufnahme finden konnte. Für Leibniz, Herder, Goethe, Schelling ist die Natur die herrlichste Offenbarung der Gottheit: sie erblickten sie in der strahlenden Schönheit, die Plato einst geschaut, mit jener Diesseitsfreudigkeit, von der die Renaissance erfüllt gewesen. Wir wissen, wie Schopenhauers Gemüt schon früh verbittert war: er vermochte mit Voltaire, der der Lieblingsschriftsteller seiner Jugend war, in der Welt des Jammers und der Schmerzen keine Verwirklichung von Glück und Schönheit zu sehen; jener Kunstgriff des Denkens, der die Uebel der Erde gleichsam hinwegvoltigiert, indem er sie wie die Dissonanzen in der Musik als ein notwendiges Element

in der allgemeinen Harmonie darstellt, empörte sein Herz. „Im Grunde," so sagte er einmal (II, 4. Buch, Kap. 46), „ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Dasein des Uebels entscheidet die Sache. — Denn daß Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines einzigen auf." Als Schopenhauer im Anfang Mai 1814 Weimar zu verlassen gedachte, schrieb ihm Goethe als die erste Einzeichnung (die auch die letzte geblieben ist) in sein Album:

„Willst du dich deines Wertes freuen,
So mußt der Welt du Wert verleihen."

Diese Worte bezeichnen die Formel, die Schopenhauer von dem großen Freunde trennte. Wohl lag auch für ihn in dem künstlerischen Genießen, in der schweigenden Anschauung der Natur, wenn der Lebenswille erloschen scheint, in dem „besseren Bewußtsein" eine einzige Seligkeit: aber sein moralisches Empfinden, sein tiefes Mitgefühl ward doch immer wieder von dem Anblick des unverschuldeten Leidens ergriffen: die Kontemplation, die für seine Person ihm Frieden und Erlösung brachte, wies ihn doch stets auf fremde Qualen hin: die Erlösung der Welt von ihrem Elend kann nur mit ihrer gänzlichen Vernichtung geschehen. Und hier wurde es nun von Bedeutung, daß der Orientalist Majer ihm die tiefsinnigen Lehren des indischen Altertums erschloß. Die Vedantaphilosophie war von dem pantheistischen Glauben erfüllt. Die Weltreligion des Buddhismus lehrte die Erlösung vom Leiden durch die Abkehr des Willens vom Leben: für den Heiligen in seiner Einsamkeit ist diese bunte Welt des Scheines mit ihren Lüsten und Begehren ein Nichts; der wüste Traum des Lebens zerrinnt, und in unendlichem Frieden schläft das müde Herz. — Als Schopenhauer sich von den literarischen Kreisen Deutschlands verfemt glaubte und unter der Nichtbeachtung des Publikums litt, gereichte es ihm zu tiefem Troste, daß der ethische Gehalt seines Systemes derselbe sei wie der der größten unter den großen Religionen. An sich selbst mochte er gedacht haben, als er einst von Giordano Bruno und Spinoza schrieb: ihre Heimat waren die heiligen Ufer des Ganges.

So mannigfach waren die Ideen und Gedanken, die sich in dieser Weimarer Zeit in seinem Innern verfestigten. Aber sollten sie nun in einen strengen philosophischen Zusammenhang übergeführt werden, so erhob sich auch für Schopenhauer das schwierigste der Probleme, das in gleicher Weise alle Denker

der neuen Generation beschäftigte: von dem kritischen Standpunkt Kants, der jede Metaphysik ausschloß, den Weg zu einer Darstellung einer positiven Lebens- und Weltanschauung zu finden. Die Auflösung dieses Problemes sollte der Gegenstand seines Hauptwerkes werden.

Aber Weimar war nicht der Ort, in welchem Schopenhauer nunmehr noch länger zu verweilen gedachte. Das gespannte Verhältnis, in welchem er schon als Student zu der Mutter gestanden, war allmählich einer offenen gegenseitigen Abneigung gewichen. Johanna gab sich mit immer größerer Freiheit und unverhülltem Behagen dem Genuß jenes romantischen Lebens hin, dem sie als die Gemahlin des ernsten Heinrich Floris so fern geblieben war und das ihr doch als das Ziel ihrer Sehnsucht stets vor Augen geschwebt hatte. In dieser heiteren und lockern Geselligkeit war der Sohn ein störender und unbequemer Gast, der mit mißbilligenden Blicken dem Gang der Dinge folgte, und, wie er alles von der ernsten Seite zu nehmen gewohnt war, mit ernsten Vorwürfen nicht länger zurückhielt. Herb tadelte er die Verschwendungssucht seiner Mutter, die das vom Vater erworbene Vermögen aufzuzehren drohte und schon bereits ihre Zuflucht zu Schulden genommen hatte. Als eine noch tiefere und gewissenlose Verletzung der Pietät gegen den Vater empfand er ihren ungenierten Umgang mit den Freunden ihres Kreises. Bei seiner Rückkehr aus Rudolstadt hatte er in ihrem Hause einen Mann angetroffen, Friedrich Müller, genannt von Gerstenbergk, mit dem Johanna fortan in Weimar unter einem Dache lebte. Arthur war sogleich willens, das Haus zu verlassen, und nur auf Bitten der Mutter, die nicht wollte, daß der Sohn sich falsche Vorstellungen von ihren Beziehungen mache, gab er sich bei ihr in Pension. Aber bald gerieten die beiden Männer in heftige Streitigkeiten, die der Anlaß für heftige Auseinandersetzungen zwischen Mutter und Sohn wurden. Der Verkehr wurde unerträglich, zuletzt geschah er nur noch schriftlich; er mußte mit einem völligen Bruch endigen. Johanna opferte dem Freunde den Sohn, der nun für immer von ihr ging und sie in den vierundzwanzig Jahren, die sie noch zu leben hatte, niemals mehr gesehen hat.

Im Frühjahr 1814 verließ er Weimar. Er suchte Muße, um die Fülle der Ideen, die in seinem Kopfe lebendig waren, systematisch zu ordnen und zu verknüpfen; er fühlte, daß sich in seinem Innern ein eigenes System zu bilden anfing, das er in Ruhe und fern von allen Verdrießlichkeiten des bisherigen Daseins reifen lassen wollte. Dresden schien ihm in Erinne-

rung ſeiner großen Jugendreiſe ein geeigneter Aufenthalt; er blieb in dieſer ihm lieben Stadt die nächſten vier Jahre; nur zweimal unternahm er kurze Ausflüge in die ſchöne Umgegend.

Es waren dieſe Zeiten vielleicht die glücklichſten ſeines Lebens; hinter ihm lag, was in ſeiner Jugend ihn gedrückt, vor ihm ſtanden die Aufgaben, an deren Bewältigung er mit Schaffensfreude ging. Denn immer hat philoſophiſches und künſtleriſches Geſtalten, wie rückſichtslos tief es auch das eigene Leiden ergreift, ein Beglückendes. „Mein Leben in der wirklichen Welt iſt ein bitterſüßer Trank. Es iſt nämlich, wie mein Daſein überhaupt, ein ſtetes Erwerben von Erkenntnis, Gewinnen an Einſicht, das hier dieſe wirkliche Welt und mein Verhältnis zu ihr betrifft. Der Gehalt dieſer Erkenntnis iſt traurig und niederſchlagend: aber die Form der Erkenntnis überhaupt, das Gewinnen an Einſicht, das Eindringen in die Wahrheit iſt durchaus erfreulich, und miſcht fortwährend ſeine Süße in jene Bitterkeit, ſeltſamerweiſe.“

Schopenhauer lebte allein und iſoliert mit ſeinen Studien. Er ſuchte keine Freundſchaft, denn große Imaginationen erfüllten ſeinen Geiſt. Auf einſamen Spaziergängen, in der Umgebung der Vegetation, in dem Anblick der Tierwelt ſuchte er zu erfaſſen, was die Rätſel der Welt zu löſen ſchien. Als er einſt im Frühling aus der Orangerie blütenbedeckt heimkehrte, empfing ihn die Wirtin mit den Worten: „Sie blühen, Herr Doktor.“ — „Ja,“ antwortete er, „wenn die Bäume nicht blühen, wie ſollten ſie Früchte tragen.“ Er ſah ſein Syſtem mit frohem Entzücken wachſen; aus der Gärung ſeines Denkens erhob es ſich, „wie aus dem Morgennebel eine ſchöne Gegend.“

In einem Kreiſe von Künſtlern und Literaten fand Schopenhauer nach des Tages Arbeit die Erholung und Zerſtreuung, deren er bedurfte. In dieſer Geſellſchaft ließ er dann ſeinem gallichten und beißenden Humor freie Bahn: als „Jupiter tonans“ ward er bald ein gefürchteter Kritiker.

Manche luſtige Affäre erlebte er hier; auch erwarb er ſich die treue Anhänglichkeit des Kunſtkenners von Quandt, der ſpäter ſein begeiſterter Schüler geworden iſt.

Die erſte Frucht ſeines Dresdener Aufenthaltes, das erſte Werk, das er dort planmäßig ausführte, betraf den Abſchluß ſeiner von Goethe angeregten optiſchen Studien. Er war in deſſen Farbenlehre eingeweiht worden; aber da er immer in durchaus ſelbſtändigem Denken ergriff, was ihm entgegentrat, konnte er nicht ein blinder Anhänger Goethes bleiben. Es war die phyſiologiſche Betrachtung der Farben, in

welche er die wenig fruchtbare Methode dieses Mannes überführte. Wenn es gewiß ist, daß die objektive Analyse der Lichterscheinungen stets des mathematischen Räsonnements bedarf, mit dessen Hilfe dies gesonderte Gebiet dem allgemeinen Zusammenhang der Naturprozesse eingeordnet wird, so ist es doch anderseits ebenso gewiß, daß die Farben als subjektive Phänomene, wie sie in der Retina entstehen, wie wir sie erblicken, einer Untersuchung zugänglich sind, die von den einfachen, unmittelbar gegebenen Verhältnissen unter ihnen ausgeht, sie aber dann als physiologisch begründet begreifen kann. Dies unternahm nun, angeregt durch Goethe, eine Reihe jüngerer Forscher, unter ihnen Seebeck, Johannes Müller und Schopenhauer. Und indem nun der letztere die Vielheit der Farben auf drei Grundpaare zurückführte, die verschiedenen Tätigkeiten der Netzhaut entsprächen, wurde er zu einem Vorläufer der modernen physiologischen Optik.

Freilich gelangte er hierbei auch zu Sätzen, die Goethe nicht mehr als die seinigen anerkennen konnte. Die Zusammensetzbarkeit des weißen Lichtes aus Farben, die dieser als eine Absurdität ablehnte, mußte Schopenhauer behaupten. Und so war auch hier der Punkt erreicht, wo die Wege sich trennten. Die verdrießlichen Verse Goethes:

„Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden"

beziehen sich auf diesen ungetreuen Anhänger. Immerhin verfolgte er mit freundlicher Anteilnahme die Durchführung von Schopenhauers Farbenlehre, aber er vermochte doch nicht dem Wunsche desselben, bei seinem Werke „Gevatter zu stehen," nachzukommen. Ja, die Durchsicht des fertigen ihm zugesandten Manuskriptes verzögerte sich so lange, daß die Geduld des reizbaren Verfassers auf eine harte Probe gestellt wurde, und nur die außerordentliche Ehrerbietung dem großen Lehrer gegenüber keinen Unwillen sichtbar werden ließ. 1816 erschien die Schrift: „Ueber das Sehn und die Farben" allein unter dem Namen Schopenhauers.

Aber die Theorien der Farben waren in diesen schöpferischen Jahren doch nur ein untergeordneter Teil der Ideen, die seinen Geist beschäftigen. „Während meines vierjährigen Aufenthaltes in Dresden ist es gewesen, daß in meinem Kopfe gewissermaßen ohne mein Zutun mein philosophisches System, strahlenweise wie ein Kristall zu einem Zentro konvergierend, zusammenschoß, so wie ich es sofort im ersten Bande meines

Hauptwerkes niedergelegt habe." Von allen Seiten strömten die Gedanken ihm zu. „Das Werk wächst, konkreskiert allmählich und langsam, wie das Kind im Mutterleibe: ich weiß nicht, was zuerst und was zuletzt entstanden ist, wie beim Kind im Mutterleibe. Ich werde ein Glied, ein Gefäß, einen Teil nach dem anderen gewahr, d. h. ich schreibe auf, unbekümmert, wie es zum Ganzen passen wird: denn ich weiß, es ist alles aus einem Grunde entsprungen." Und so sammelte sich denn bald in seinem Pulte ein Chaos von Aphorismen und Aufsätzen, die nunmehr zu einem Ganzen sich zusammenschließen mußten. „Meine Werke," so gesteht er einmal, „bestehen aus lauter Aufsätzen, wo ein Gedanke mich erfüllte und ich ihn seiner selbst wegen durch Aufschreiben fixieren wollte: — daraus sind sie zusammengesetzt, mit wenig Kalk und Mörtel."

Im März 1818 war die erste Fassung des Werkes beendet; Schopenhauer suchte sogleich nach einem Verleger für dasselbe, und fand ihn in Brockhaus. Erfüllt von der unermeßlichen Bedeutung seiner Schöpfung, vermochte aber Schopenhauer nicht den Ton des geschäftlichen Verkehrs zu treffen. So freundlich Brockhaus auf die nicht eben bescheidenen Anerbietungen des Philosophen eingegangen war, so konnte er doch die „sackgroben" Antworten des jungen Autors, den die geringste Verzögerung empörte, die schweren Beleidigungen, die er hinzufügte, nicht ruhig einstecken; er brach jede Korrespondenz mit ihm ab, indem er erklärte, ihn nicht mehr für einen Ehrenmann halten zu können. Inzwischen ging der Druck des Werkes vor sich; nach Einsendung der Reinschrift erhielt Schopenhauer schon im August die Korrekturbogen, und das Buch, das „Tagewerk meiner Hände", erschien noch in demselben Jahre 1818. Sein Titel war: „Die Welt als Wille und Vorstellung, vier Bücher nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält."

Das Werk zerfällt in vier Teile, die nacheinander Erkenntnistheorie, Metaphysik, Aesthetik und Ethik abhandeln. Was durch dasselbe mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke, nur von den verschiedenen Seiten betrachtet; diesen Grundgedanken faßt Schopenhauer in den Ausdruck zusammen: „Die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens"; in ihm liegt die Antwort auf Goethes Frage: „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?"

(Die Methode.) Freilich führt der Weg, der uns den Ausblick auf diese ewige Wahrheit eröffnet, weit von Kants kritischem Standpunkt ab. Schopenhauer hat sich immer als den

„allein echten Thronerben Kants" betrachtet; aber aus der reinen Erkenntnistheorie dieses Mannes eine positive Metaphysik zu folgern, war doch nur durch eine Umdeutung und Zurückweisung derselben möglich. So lange jedes Wissen an die Formen unseres Intellektes gebunden ist, vermag kein Denken das Wesen der Dinge an sich zu erreichen. Schopenhauer hat daher auf das nachdrücklichste Kants Kategorienlehre bekämpft (Bd. II, Kritik der Kantischen Philosophie.) Ihr kunstvoller Aufbau ruht auf einer falschen Ansicht von der Struktur unseres Vorstellungsvermögens. Streng genommen, gibt es nur eine einzige Kategorie: der Satz vom zureichenden Grunde spricht sie aus. Sie ist der Leitfaden für das wissenschaftliche Forschen, denn die Aufgabe der Physik, Chemie usw. ist die Aufdeckung von Kausalzusammenhängen. Aber eben darum gibt es noch ein Wissen von Dingen, das unabhängig von dem Satz des Grundes ist: in der willenlosen Betrachtung, ganz ohne Reflexion und folgernde Schlüsse, nehmen wir die Wirklichkeit in uns auf, wie sie in der Anschauung uns gegeben ist: alles Urdenken geschieht in Bildern. Gewiß gibt es keine Metaphysik, die in begrifflicher Konstruktion zu dem gelangt, was jenseits aller Erfahrung liegt, denn die Begriffe sind von den Wahrnehmungen abgezogen, enthalten daher niemals mehr als diese. Aber wenn wir uns dem stillen Anblick der Welt hingeben, so vermögen wir doch — durchaus innerhalb der Erfahrung — die Anschauungen wechselseitig durcheinander zu erläutern, und so den Sinn zu erfassen, der aus dem Ganzen zu uns spricht.

(Erstes Buch.) Die erste Einsicht, die uns so einleuchtet, betrifft die Phänomenalität der erscheinenden Welt; sie hervorgehoben zu haben, ist das größte Verdienst Kants, der aber nur streng demonstriert hat (wie ihn Schopenhauer versteht), was Plato einst und die Religionen der Indier gelehrt haben. Wir sehen die Wirklichkeit nicht nackt, bekleidet mit Farben, leuchtend und tönend, werden wir ihrer gewahr. Aber den bunten Schleier, der sie verhüllt, legen wir selbst über sie; denn die Sinnenwelt existiert nur in dem vorstellenden Subjekt. Betrachten wir einen Menschen, der in den Anblick des gestirnten Himmels versunken ist: die blinkenden Sterne und die Milchstraße, die er dort oben in unendlicher Entfernung zu sehen glaubt, sind doch nur Bilder in seinem Kopfe, hervorgerufen durch Reizung des optischen Nerven und der zerebralen Teile; diese ganze so massive Wirklichkeit ist nur ein Gehirnphänomen, vergleichbar einem Traum, wie es Calderon ausdrückt:

„In dieser Wunderwelt ist eben
Nur ein Traum das ganze Leben,
Und der Mensch, das seh ich nun,
Träumt sein ganzes Sein und Tun;
Kurz auf diesem Erdenballe
Träumen, was sie leben, alle."

(Zweites Buch.) Und keine positive Wissenschaft vermag den Schein zu verscheuchen, der uns umgaukelt; sie verfolgt den Ablauf des natürlichen Geschehens, das „Wie" desselben, sie sucht die Gesetze, welche die Auslösung der Kräfte beherrschen: zu dem Wesen dieser dringt sie nicht vor. Nur durch eine Art von Verrat, gleichsam durch einen unterirdischen Gang, wird uns nun aber doch das Innere der verschlossenen Festung zugänglich. Denn von allen Dingen der Welt ist uns eins auf eine doppelte Weise gegeben, von außen und von innen: das sind wir selbst. Wir erblicken einander als Körper im Raum, und zugleich werden wir unser als wollendes Wesen inne. Daß die sichtbare Leibesaktion und die Willenshandlung identisch sind, ist ein Faktum, das nur nachgewiesen, nicht bewiesen werden kann. Zwar ist auch noch das Willensleben des Menschen in die Form der Zeit gebannt, und darum ist der Schleier, der über dem Dinge an sich liegt, nur zum Teil gelüftet. Aber unsere Kenntnis des Willens, wie wir ihn als handelnde Subjekte erleben, ist eine durchaus verschiedene von der aller anderen Objekte, sie ist durch keine Sinnesfunktion oder intellektuelle Operationen vermittelt; was Wille sei, verstehen wir besser, als sonst irgend etwas auf Erden. Und darum ist auch das Wort Wille geeignet, wie ein Zauberwort uns das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufzuschließen; es erleuchtet am genauesten, was Kant unter dem Dinge an sich selbst verstand. Und so erhebt sich hinter der Welt als Vorstellung nun die Welt als Wille: diese ist das Wahrhaft-Seiende, der Kern aller Erscheinungen. Ihm eignet keins der Prädikate, das von diesen gilt. Er ist einheitlich, ewig, ungeteilt, an sich unbewußt. Sein Wesen ist unersättliches Verlangen nach Realität. Die erste Form, in der dasselbe auftritt, sind die elementaren Naturkräfte: Schwere, Elektrizität usw. Aber in den höheren Stufen der Objektivationen, in den Typen der Pflanzen und Tiere werden die Mittel des „Willens zum Leben" raffinierter, das höchste von ihnen ist das menschliche Gehirn und sein Produkt, der Intellekt. „Mit diesem Hilfsmittel steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen,

Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität": der Wille schaut sich selbst. —

(Drittes Buch.) Was er aber erblickt, ist furchtbar; in zahllosen Individuen zersplittert, die alle von dem Durst nach Leben gejagt werden und miteinander um ihr Dasein ringen, zerfleischt er sich selbst. Doch in diesem allgemeinen Vernichtungskampf erhebt sich ein Platz köstlicher Ruhe, eine Insel der Seligen, da, wo das Erkennen sich von dem haftenden Treiben des Willens auf Momente zu befreien vermag: es ist das Reich der schönen Künste, in das der Frieden seinen Einzug hielt. Und wie die Kunst nicht dem vereinzelten Begehren dient, so bilden ihren Gegenstand die unvergänglichen Formen der Dinge, eben jene Stufen, in denen der Wille sich objektiviert: die „platonischen Ideen", die den Typus einer Klasse in seiner ewigen Bedeutsamkeit ausdrücken. Nur die Musik reicht darüber noch hinaus; sie begibt sich aller sinnlichen Gegenständlichkeit, und darum wird sie — eine unbewußte Metaphysik — zum Symbol des Weltwesens: sie ist nicht ein Abbild der Willenserscheinungen, sondern des Willens selbst.

(Viertes Buch.) Aber das ästhetische Schaffen und Genießen ist nur ein Intermezzo in dem bitteren Ernste des Lebens. Auch die Kunst vermag die Leiden nicht zu mildern, von denen diese Welt erfüllt ist. Denn das zeigt nun die erreichte Selbsterkenntnis des Willens, daß das Unglück, die Not und die Pein unauflöslich mit seiner Bejahung verknüpft ist. Möchte man aus einer fortschreitenden Entwicklung die Hoffnung auf glücklichere Zeiten schöpfen, so ist dieser Glaube ein trügerischer Wahn; denn die Zeit, als eine bloße Form der Erscheinung, inhäriert nicht dem Willen als dem Dinge an sich. Der Stachel, der ihn ewig treibt, ist Begierde, Unbefriedigtsein; und keine Lust stillt den Mangel: sie ist allemal negativ. Positiv allein ist der Schmerz. Und ist der Mensch nicht ihm ausgesetzt, so verfällt er der Langeweile; zwischen diesen beiden Polen pendelt sein Dasein. Endlich der Tod; ihm entflieht keiner. Wenn der einzelne im Mitleid, dieser Wurzel aller Moralität, die Schranken der eigenen Individualität durchbricht, und ihm sich die gesehenen Leiden in empfundene wandeln, wird er die endlosen Qualen alles Geschaffenen erdulden, wird er der letzten Identität alles Seienden gewiß. Dann aber wendet sich der Wille vom Leben. War der Intellekt ursprünglich nur ein Mittel seines unbändigen Lebensdranges, so hat sich nun aus ihm die Erkenntnis seines Unwertes erhoben; denn allein die Verneinung des Willens, der die Welt

schuf, kann sie von ihrem Elend erlösen. Dem Heiligen, in welchem alle Wünsche erstorben sind, versinkt der glänzende Schleier der Maja in ewige Nacht; seiner Seele hat sich Nirwana eröffnet: das Nichts. —

Als Schopenhauer das Werk vollendet hatte, in welchem er sein Tiefstes niedergelegt hatte und das uralte Rätsel der Welt definitiv gelöst glaubte, erfüllten unbeschreibliche Gefühle seine Brust:

„Aus langgehegten, tiefgefühlten Schmerzen
Wand sich's empor aus meinem innern Herzen,
Es festzuhalten hab' ich lang' gerungen:
Doch weiß ich, daß zuletzt es mir gelungen.
Mögt euch drum immer wie ihr wollt gebärden:
Des Werkes Leben könnt ihr nicht gefährden.
Aufhalten könnt ihr's, nimmermehr vernichten:
Ein Denkmal wird die Nachwelt mir errichten."

In diesem hochgestimmten Zustand litt es ihn nicht länger in Dresden. Noch bevor der Druck beendigt war, reiste er über Wien und Triest nach Italien ab. Er bedurfte der Erholung.

Schopenhauer hat Italien mit anderen Augen gesehen als Winckelmann und Goethe; ihm schloß sich dort nicht eine neue Welt; in der Konzeption seines philosophischen Systems hatte sich seine Entwicklung vollendet. Er war nun dreißig Jahre alt; bis zu dem Ende seines Lebens hat er keine Ueberzeugung mehr gewechselt oder auch nur den Umfang seiner Ideen in einem wesentlichen Betracht erweitert. Der vornehmste Gewinn, den er neben einer erstaunlichen Kenntnis der Sprache dem italienischen Aufenthalt verdankte, war die genaue Bekanntschaft mit der Musik dieses Landes, insbesondere mit der von Rossini. Für ihn hat er eine ausgesprochene Vorliebe bewahrt.

Ein seltsamer Zufall fügte es, daß neben Schopenhauer die drei größten Pessimisten dieser Tage in demselben Jahre in Italien weilten: Vauvenargues, Byron und Leopardi; alle einander fremd. Schopenhauer hatte zwar eine Empfehlung Goethes an den englischen Dichter und er begegnete ihm auch einmal in Venedig; aber er machte trotz des Wunsches nach persönlicher Bekanntschaft keinen Gebrauch von dieser Empfehlung — aus Eifersucht. Denn in der Märchenstadt Venedig war es, wo die Leidenschaft zu einem Weibe sein Herz ergriffen hatte; ernsthaft erwog er eine Heirat; die Geliebte war reich und von Stande, und auch bereit, ihm zu folgen;

aber wie sein Mißtrauen aufflackerte, als das Mädchen warm von Byron sprach, war sein Glaube an dauernde Einstimmigkeit nicht stark genug; so löste er die Beziehung wieder auf.

Seine Reise führte über Rom, wo er in den dortigen deutschen Künstlerkreisen seiner ungebrochenen Derbheit und seines offenen Atheismus willen bald verrufen war, nach Neapel; hier empfing er die erste Nachricht aus der Heimat über den Eindruck seines inzwischen erschienenen Werkes auf einen anderen. Die Schwester Adele, mit der er noch in Korrespondenz stand, berichtete ihm, daß Goethe nach Zusendung des Buches augenblicklich und mit großer Freude in demselben gelesen habe. Eine solche Zustimmung mochte ihm wohl als der bedeutende Beginn des erwarteten Erfolges erscheinen.

Schopenhauer war schon wieder in Mailand, Mitte des Sommers 1819, als ihn hier ein Brief seiner Schwester erreichte, der seine Reise jäh unterbrechen sollte. Das Danziger Bankhaus Muhl u. Co., bei dem fast das gesamte Vermögen der Mutter und Adelens und ein Drittel des eigenen angelegt war, hatte falliert. Arthur war sofort bereit, das, was ihm geblieben, mit den Seinigen zu teilen, aber das Anerbieten wurde nicht angenommen. Bei diesem drohenden finanziellen Verlust faßte er den Plan, sich an einer deutschen Universität als Privatdozent zu habilitieren. Auf der Rückfahrt berührte er aus diesem Grunde Heidelberg, ohne aber dort eine Entscheidung zu treffen. Schleunigst reiste er über Weimar, wo er Goethe zum letzten Male sah und sprach, nach Dresden. Inzwischen hatte sich die Firma mit den Gläubigern auf einen Akkord von 30 Prozent geeinigt. Schopenhauer aber war nicht damit einverstanden; trotz allen Zuredens, um den gerichtlichen Konkurs zu vermeiden, trat er ihm nicht bei. Er zweifelte an der Rechtlichkeit des Hauses, und so präsentierte er immer von neuem seine Forderungen. „Sollten Sie," so schrieb er einmal, „doch noch Zahlungsunfähigkeiten vorschützen wollen, so werde ich Ihnen das Gegenteil beweisen durch die famose Schlußart, welche der große Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluß vom Sollen aufs Können. Das heißt: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein." Der weitere Verlauf der Angelegenheit gab ihm recht, der Akkord kam ohne ihn zustande, und nach zehn Monaten war er wieder im vollen Besitze seines Geldes.

Aber dieser ökonomische Zwischenfall hatte eine andere

beklagenswerte Folge: das Zerwürfnis der Geschwister. Seinen festen Entschluß, dem Abkommen nicht beizutreten, hatte Adele, die alles dadurch gefährdet glaubte, mit wiederholten, eindringlichen Bitten zu erschüttern versucht. Vergebens, nur daß in ihm der Argwohn wach wurde, sie sei persönlich noch in einer andern Weise an dem Zustandekommen des Vergleichs interessiert. Dieser Verdacht kränkte Adele schwer; tief beleidigt, antwortete sie nicht wieder. Ueber zehn Jahre haben die beiden einander nicht geschrieben.

Den Plan einer Habilitation hatte Schopenhauer nicht aus den Augen gelassen; durch Vermittelung des ihm befreundeten Professors Lichtenstein trat er in Verhandlungen mit der Berliner Universität, die bald so weit gediehen, daß er am 23. März 1820 vor versammelter philosophischer Fakultät eine Probevorlesung „Ueber die vier verschiedenen Arten der Ursachen" halten konnte. Nach einem kurzen, sich daran schließenden Kolloquium, in welchem ihm Hegel, seit 1818 Nachfolger Fichtes, nicht eben glücklich opponierte, wurde ihm die „venia legendi" erteilt. Er begann sogleich, noch in demselben Frühjahr, mit seiner Lehrtätigkeit, die vornehmlich der Darlegung des eigenen Systems gewidmet sein sollte, das er zu diesem Behufe schon bei seinem letzten Aufenthalt in Dresden in einer erweiterten Form ausgearbeitet hatte. Sein erstes Privatkolleg, das „Die Lehre vom Wesen der Welt und vom menschlichen Geiste" fünfmal wöchentlich des Nachmittags von 5 bis 6 Uhr zu geben versprach, kam glücklich zustande; aber es ist sein letztes geblieben, obschon es noch dreiundzwanzig weitere Semester im Lektionskatalog der Universität angekündigt wurde. Schopenhauer war gewiß ein vorzüglicher Lehrer; erfüllt von innerer Begeisterung, vermochte er wohl mit seinem lebhaften und eindringenden Vortrage den Hörer anzuziehen und zu fesseln. Die Schuld an seinem akademischen Mißerfolge ist daher in erster Linie dem Eigenwillen zuzuschreiben, mit welchem er seine Vorlesung gerade auf dieselbe Stunde verlegte, in welcher Hegel seine weltberühmte „Logik und Metaphysik" las; denn es ist verständlich, daß die Studenten bei gleicher Materie Hegel, dessen Philosophie durch ihren Einfluß auf den preußischen Minister Altenstein zu einer immer wachsenden Macht wurde, dem gänzlich unbekannten Privatdozenten vorzogen.

Niemand kannte den Verfasser der „Welt als Wille und Vorstellung"; der rauschende Erfolg, den dieser erträumt und

als das große Glück seines Lebens so sicher erwartet hatte, war ausgeblieben: spurlos schien das Werk an den Zeitgenossen vorübergegangen zu sein (es wurden noch nicht hundert Exemplare abgesetzt). Einige wenige durchaus ablehnende Rezensionen waren eben in diesen Tagen erschienen: die bedeutendste und immerhin sachlich gehaltene von Herbart, die absprechendste von Fr. Ed. Beneke, der sich kurz nach Schopenhauer in Berlin habilitiert hatte und nachmals als Psychologe und durch sein tragisches Ende bekannt wurde. In der Kritik des letzteren, die übrigens einige Ungenauigkeiten enthielt, erblickte der aufs tiefste empörte Philosoph ein Produkt schnöder Konkurrenz; auf seine Kosten ließ er gegen den „noblen Rezensentenjungen" eine Gegenerklärung: „Notwendige Rüge erlogener Zitate" in das Intelligenzblatt einrücken. Einen Versuch persönlicher Aussprache lehnte er ab: er sei zu Hause, aber für Beneke nicht zu sprechen.

Schopenhauer weilte nicht gern in Berlin; die Stadt wie ihre Bewohner mißfielen ihm. Trotz seiner ängstlichen, an krankhafte Furcht grenzenden Vorsicht wurde er mehrmals bestohlen. Und zu alledem entspann sich ein endloser Prozeß, der ihm unsäglichen Verdruß bereitete. Eine Näherin, der er ihren unbefugten Aufenthalt auf seinem Entree untersagt hatte, warf er, als sie zu gehen sich weigerte, kurzer Hand selbst hinaus. Die Klage, die diese Person gegen ihn wegen Körperverletzung anstrengte, endigte schließlich nach Durchlaufen aller möglichen Instanzen mit einer Verurteilung des Philosophen, der nur sein Hausrecht gewahrt zu haben glaubte, zur vierteljährlichen Zahlung von fünfzehn Talern. In diese Widerwärtigkeiten des Tages, in diese trübselige Stimmung brachte die einzigen freundlichen Stunden ein naher Verkehr mit einer Dame vom Königlichen Theater. Wieder trat ihm der Gedanke einer Heirat nahe, aber wieder wies er ihn von sich; doch bedachte er das Fräulein in seinem Testament später mit einem namhaften Legat.

Die Jahre seines Berliner Lebens waren philosophisch unproduktiv; er war froh, als er im Frühjahr 1822 hinter sich lassen konnte, was alles ihn hier bedrückte. In Italien wollte er die Miseren des Daseins vergessen. Ueber die Schweiz reiste er nach Mailand und Florenz; dort blieb er den Winter; das Frühjahr brachte er in Rom zu, kehrte aber dann, ohne die erhoffte Erholung gefunden zu haben, vielmehr sehr erkrankt, nach Deutschland zurück. Nach einer Badereise nach

Gastein lebte er ein ganzes Jahr in München, dort Heilung suchend. Ueberdies machte ihm sein Ohrleiden, das schon fast zur Taubheit des rechten Ohres geführt hatte, schwere Sorge. In diesem elenden Zustande vernahm er zum ersten Male zwei öffentliche Anerkennungen seiner Werke; sie trösteten und beruhigten ihn in seiner Vergessenheit. Die Münchener Akademie der Wissenschaften erwähnte in ihrem Bericht über die Fortschritte der Physiologie seinen Namen neben Purkinje, und Jean Paul charakterisierte gelegentlich Schopenhauers „Welt als Wille und Vorstellung" als „ein genial-philosophisches, kühnes, vielseitiges Werk, voll Scharfsinn und Tiefsinn, aber mit einer oft so trost- und bodenlosen Tiefe — vergleichbar dem melancholischen See in Norwegen, auf dem man in seiner finsteren Ringmauer von steilen Felsen nie die Sonne, sondern — in der Tiefe nur den gestirnten Taghimmel erblickt, und über welchem kein Vogel und keine Woge zieht. Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterschreiben."

Im Mai 1825 traf Schopenhauer wieder in Berlin ein. Sein Mut war gehoben; und wenn er auch jetzt trotz erneuten Versuches kein Kolleg zustandebrachte (anderweitige Universitätspläne hatten sich gleichfalls zerschlagen), so fing doch seine philosophische Unternehmungslust zu steigen an. Vor allen Dingen beabsichtigte er, seine erstaunliche Sprachkenntnis (er hatte sich noch das Spanische angeeignet) zur Uebersetzung klassischer Werke in den verschiedenen Hauptsprachen zu verwenden. Er begann gleichzeitig mit der Uebertragung von „Balthasar Gracians Handorakel der Weltklugheit" aus dem Spanischen ins Deutsche, von Kants Kritik der reinen Vernunft und dessen Prolegomena ins Englische und der Uebersetzung der eigenen Farbenlehre ins Lateinische. Schon in Dresden hatte er Giordano Bruno und Hume ins Auge gefaßt. Leider blieb es nur bei der Bearbeitung des Handorakels, dessen pessimistische Lebensweisheit ihm zusagte, und der „Theoria colorum physiologica" (sie erschien im dritten Bande der von Radius herausgegebenen „Scriptores ophthalmologici minores," 1830); das Unternehmen, Kant den Engländern zugänglich zu machen, scheiterte an dem englischen Verleger.

Mitten in diesen Arbeiten, im Sommer 1831, überraschte ihn ein Ereignis, das ihn nunmehr bewog, Berlin definitiv zu verlassen: die Cholera hielt ihren Einzug. Und wie er immer auf das höchste um sein Leben besorgt war, floh er so schnell wie

möglich vor dieser fürchterlichen Krankheit. Ein unheilvoller Traum gab den Ausschlag. Hegel, auf der Höhe seines Ruhmes, erlag ihr; Schopenhauer, unbekannt und verkannt und dürstend nach dem Ruhme dieser Welt, hing mit allen Fasern seines Daseins am Leben. Die Zeit des Abschiedes war für ihn noch nicht gekommen.

Dritter Abschnitt:

Der Abschluß des Lebens.

Frankfurt am Main galt als cholerafeste Stadt; sie wählte Schopenhauer zu seinem vorläufigen Aufenthaltsort. Müde und im Innersten elend kam er dort an; es begann für ihn eine Zeit trostloser Niedergeschlagenheit.

Er fühlte sich grenzenlos verlassen. Die innere Einsamkeit, die ihn stets umgeben hatte, lastete schwer auf seiner Seele. Und wenn er auch noch in brieflichem Verkehr mit Studienfreunden stand, so verknüpften sie doch keine inneren Beziehungen mehr. Alle Gefühle, die die Menschen miteinander verbinden, waren in seiner Brust erstorben. Keine teilnahmvolle Stimme aus der dahinflutenden Menge fragte nach ihm. Er war völlig vereinsamt. Das einzige Wesen, dem er noch Liebe entgegenbringen konnte, war sein Pudel. „Wenn es keine Hunde gäbe," sagte er, „möchte ich nicht leben." Sein Pudel war ein schönes, weißes Tier mit Namen „Atma", das ist „Weltseele"; als er starb, ging es Schopenhauer sehr nahe; dem Nachfolger dieses Atma, einem braunen Pudel, setzte er in seinem Testamente ein Kapital von dreihundert Gulden zur Verpflegung „bis an sein natürliches Ende" aus. Eine tiefe, unüberbrückbare Kluft hatte sich zwischen ihm und den Menschen aufgetan, nur von weiter Ferne sah er ihr Gewimmel. Er litt furchtbar unter dieser Trennung, und doch graute ihm vor jeder nahen Berührung.

In dieser verzweifelten Lage gewann es denn der stolze und nach außen so verhärtete Mann über sich, die Bande, die ihn einst mit seiner Mutter und Schwester verknüpften, wieder zu erneuern. Er bot die Hand zum Frieden, und sie ward angenommen. Johanna hatte sich allein mit ihrer Tochter seit dem Zusammenbruche ihres Vermögens nach Bonn begeben, wo sie dort oder im Sommer in einem nahen Landhause den Abend ihres Lebens verbrachte; ihr Freund Müller genannt von Ger-

stenbergk war als Kanzler nach Eisenach gegangen. Ein freundschaftlicher Briefwechsel entspann sich wieder zwischen den lange Entfremdeten. In welchem Gemütszustande sich Schopenhauer damals befand, geht aus einem Briefe der Mutter hervor: „Was Du über Deine Gesundheit, Deine Menschenscheu, Deine düstere Stimmung schreibst, betrübt mich mehr, als ich Dir sagen kann und darf. Du weißt warum. Gott helfe Dir und sende Dir Licht und Rat und Vertrauen in Dein umdüstertes Gemüt." Allmählich wich diese ernste Krisis seines Innern, die unaufhörlich Todesgedanken heraufbeschwor, und sie machte der herben Verachtung Platz, mit der er fortan Menschen und den Lauf der Dinge zu betrachten sich gewöhnte.

Schopenhauer hatte sich noch nicht fest entschlossen, in Frankfurt nun dauernd zu bleiben. Aber nach einem langen Probebesuch in Mannheim, der fast ein Jahr währte, zog er doch Frankfurt vor. Er hat diese Stadt niemals mehr verlassen.

Von nun an gestaltete sich sein Leben so, wie es die Nachwelt zuerst kennen gelernt. Er stand im 46. Lebensjahre, als er, inmitten der Großstadt, zum Einsiedler wurde; da sein Körper von ungewöhnlich fester Konstitution war, war es ihm beschieden, noch fast siebenundzwanzig Jahre auf Erden zu weilen; von diesen verlief ein Tag wie der andere. Im ganzen war seine äußere Lebensführung von dem Vorbilde Kants geleitet, nur vornehmer, wie es dem Sohne des hanseatischen Patriziers eignete. Schopenhauer war durch und durch Aristokrat. Wie ihm Pöbelherrschaft aufs äußerste zuwider war, (zum Universalerben seines Geldes ernannte er den Unterstützungsfonds für die in den Revolutionskämpfen von 1848 invalid gewordenen preußischen Soldaten), brachte er dies Standesbewußtsein auch äußerlich zum Ausdruck. Stets kleidete er sich, allen Moden zum Trotz, mit altväterlicher Eleganz, und so war der kleine Mann mit dem mächtigen Schädel, der schweigsame und doch wieder so grobe Mittagsgast des „Englischen Hofes," den man dann des Nachmittags hastig und gestikulierend durch die Straßen wandern sah, bald als ein Original in Frankfurt bekannt. Er unterhielt keinerlei Verkehr; nur um die bedeutenden Tages- und Literaturzeitungen lesen zu können, war er dem ersten Klub der Stadt, dem „Kasino", beigetreten.

Die Wohnung wählte er Parterre, als der günstigsten Lage bei Feuersgefahr. Sein Zimmer, das eine umfangreiche Bibliothek enthielt, war mit den Bildern von Descartes und Kant geschmückt. Goethes Oelbild hing über dem Sofa, und Kants

Büste von Rauch stand auf seinem Schreibtisch. Als es ihm gelang, eine echt tibetanische, bronzene Buddhastatuette zu erwerben, waren die Heiligen alle versammelt, denen er sich verwandt fühlte. Unter ihrem Schutze ward in den frühen Morgenstunden die Arbeit begonnen; sie vernahmen, wenn der einsame Mann nach dem Mittagessen auf der Flöte seinen geliebten Rossini spielte, und sie erwarteten ihn, wenn er des Abends aus der Oper oder dem Konzert kam.

Es war das Leben eines gelehrten Hagestolzes. Schopenhauer hatte nun für immer alle Heiratspläne aufgegeben; als er fünfzig geworden, schaffte er sich eigene Möbel an. Seiner Schwester schrieb er einmal, daß er — sie ausgenommen — nie ein Weib ohne Sinnlichkeit geliebt habe; als nun dieses Begehren in ihm mit dem Alter erlosch, vermochte er nichts mehr zu finden, was ihn an dem anderen, diesem „niedrig gewachsenen, schmalschulterigen, breithüftigen und kurzbeinigen" Geschlecht reizte, das „nur der von Geschlechtstrieb umnebelte männliche Intellekt das schöne nennen konnte." Und der Menschenverächter wurde auch zum Weiberhasser. Nur einmal, als die Nichte des Marschalls Ney, eine geschickte Bildhauerin, ihn im höchsten Alter modellierte, ward er von dem Zauber dieses jungen Mädchens ergriffen; das trauliche Zusammensein mit ihr gab dem Greise das Vorgefühl eines unbekannten Glückes, an dem er vorbeigegangen. —

Man hat es Schopenhauer des öfteren heftig vorgeworfen, daß dieses behagliche und wohlgeordnete, zwischen geistiger Beschäftigung und körperlicher Erholung weise abwechselnde Leben herzlich schlecht zu dem Verkünder des Pessimismus und der Aszese passe, der in der Selbstverneinung das Ziel des Daseins erblickte. So angesehen, stimmen allerdings Lehre und Leben nicht überein. Aber die Entwickelungsgeschichte des Jünglings, des reifenden Mannes zeigte doch, wie diese Weltanschauung aus den bittersten eigenen Erfahrungen erwuchs; und wenn sein Herz sich nicht von dieser Erde losreißen konnte, wenn das selige Selbstverlöschen nur das ideale Gegenbild, nicht das Abbild seines Innern war, so wußte dies Schopenhauer selber recht gut: „Ich habe wohl gelehrt, was ein Heiliger ist, bin aber selbst kein Heiliger," sagte er zu einem seiner Schüler. In schweren Nöten, in tiefen Schmerzen hat er seinen unbändigen Lebensdrang, der ihm zur fürchterlichen Qual wurde, zu hemmen gesucht; in der Auflösung der peinigenden Triebe in die intellektuelle Betrachtung fand er seinen Frieden; und nun richtete er sein Leben so ein, daß es ausschließlich dem Erkennen

diente. In sich fühlte Schopenhauer einen unsterblichen Menschen, dem sein zufälliger, empirischer und an sich widerwärtiger Charakter sich vollständig unterzuordnen habe. Niemals, trotz der gänzlichen Nichtbeachtung, ist er an der absoluten Wahrheit seiner Metaphysik irre geworden; mit unerschütterlicher Sicherheit war er von ihrem kommenden Siege überzeugt. Und eben darum erschien es ihm als die vom Schicksal bestimmte Aufgabe, seiner Lehre zu leben, und diesen unermeßlichen Schatz zu wahren, zu vermehren und der Menschheit zu erschließen.

Man mag über die Eitelkeit lächeln, wie der Greis seinen Heißhunger nach Anerkennung mit jedem Fetzen stillt, auf dem sein Name gedruckt ist. Aber der Mensch bedarf eines über die Einzelperson Hinausreichenden, an das er seine Hoffnungen, seinen Glauben hängt. Und Schopenhauer in seiner Einsamkeit liebte das Werk seiner Hände wie ein Kind. Wohl denen, die es freundlich aufnahmen und an ihm einen Gefallen fanden; aber wehe denen, die es verachteten und schweigend an ihm vorübergingen. Sie trafen die Zornesblitze des empörten Vaters; mit unvergleichlich göttlicher Grobheit und der unverblümten Offenheit hat Schopenhauer jede Gelegenheit benutzt, eine Philippika nach der anderen den Widersachern seiner Philosophie ins Gesicht zu schleudern — den Widersachern, die doch nur in seiner Einbildung existierten. Denn darin erfüllt sich nun das Los des Denkers, der sich von seiner Zeit getrennt hat: sie verstehen einander nicht mehr. Die Jahrzehnte, in denen unsere historische Weltanschauung entwickelt wurde, konnten Schopenhauer, diesem unhistorischen Kopf par excellence, nicht Raum zu eigener Entfaltung geben. Und als dann die revolutionären Stürme von 1848 Deutschland durchtobten, und die kritisch-theologischen Arbeiten der Tübinger Schule (Strauß: Leben Jesu) das geistige Leben erregten, waren auch diese Zeiten nicht zu der Aufnahme seines Systems geeignet. Der Philosoph in seiner Klause spürte von alledem wenig, und so stand er dem unglaublichen und wunderbaren Phänomen gänzlicher Nichtbeachtung so lange ratlos gegenüber, bis er ihren Grund in dem geheimen Abkommen der Philosophieprofessoren entdeckte, den Gefürchteten und Unbesiegbaren totzuschweigen. Und wenn schon vorher alle irrten, die auf eigenen Wegen von Kant ausgingen, so wird nun die gesamte Universitätsphilosophie ein einziger Nonsens. Was Fichte und Schelling lehren, sind „Windbeuteleien", Hegel schreibt „ekelhafte Gallimatthias", und die „Herbartschen Querköpfigkeiten und Possen" und das „Friesische Altweibergeschwätz" reihen sich dem würdig an.

Die Geschichte von Schopenhauers Leben aus dieser seiner letzten Periode ist die Geschichte seiner Schriften. Die philosophische Produktion hatte nur nach der ersten großen Schöpfung eine längere Unterbrechung erfahren; auf den Reisen und den einsamen Spaziergängen wurden die Ideen, die aus den Grundgedanken erwuchsen, weitergedacht. Und wie Schopenhauer sie erfaßte, so legte er sie sofort in Manuskriptbüchern nieder, die er beständig führte. Der Vorrat der in diesen aufgespeicherten Aphorismen hatte nun allmählich so zugenommen, daß der Plan in ihm auftauchte, seinem Hauptwerk einen Ergänzungsband folgen zu lassen. Aber auf wiederholte Anfragen bei dem Verleger erfuhr er, daß der Absatz der „Welt als Wille und Vorstellung" so schwach sei, daß man einen Teil der noch vorrätigen Exemplare zu Makulatur gemacht habe, um ihn nutzbar zu verwenden. Das waren trostlose Aussichten.

Aber Schopenhauer verzagte nicht; er entschloß sich jetzt, den Kern seiner Naturanschauung unabhängig von dem Hauptwerk darzustellen. So erschien 1836 die kleine Schrift von ihm: „Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Verfassers seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat." Doch auch diese Abhandlung, die in der Tat vorzüglich der Einführung in seine Metaphysik dienen kann, verhallte wirkungslos: sie wurde nirgends berücksichtigt oder auch nur erwähnt.

Wieder war er um eine Enttäuschung reicher; er schwieg nun voller Indignation. Indes bei Gelegenheit der Errichtung eines Goethe-Monuments in Frankfurt (1837) vermochte er sich es nicht zu versagen, dem Komitee ein eingehend begründetes „Gutachten" über dasselbe zu übergeben, in welchem er die Forderung einer einfachen aber kolossalen Büste Goethes darlegte, die als einzige Inschrift nur die Worte: „Dem Dichter der Deutschen seine Vaterstadt 1838" tragen dürfe. Sein Rat blieb ungehört. Anders aber und ihm zur hohen Freude folgte man seinem Vorschlage, als er aus freien Stücken und unaufgefordert ein Sendschreiben an die Veranstalter der ersten Gesamtausgabe von Kants Werken richtete, in welchem er dieselben zu bewegen suchte, ihrem Werke allein den Text der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" zu Grunde zu legen, da sie in der zweiten Bearbeitung durch die Altersschwäche Kants und seine Furcht vor der theologischen Zensur arg verstümmelt sei. In der Tat wurden Rosenkranz und Schubert, die

Herausgeber, durch diesen Brief überzeugt und den wesentlichen Teil desselben gaben sie in ihrer Ausgabe wieder.

Aber Schopenhauers Sehnsucht war doch auf Werke höherer Art gerichtet. Und so traf es sich günstig, daß er im Beginn des Jahres 1837 eine von der Königl. norwegischen Sozietät der Wissenschaften zu Drontheim gestellte Preisaufgabe las, die die Frage betraf: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtsein beweisen?“ Er machte sich sofort an die Bearbeitung des Themas, das er mit Liebe ausführte, und, mit dem Motto: „la liberté est un mystère“ versehen, der Akademie einsandte. Am 26. Januar 1839 wurde dieselbe mit dem ersten Preise gekrönt und der Verfasser zum Mitgliede der Sozietät ernannt. Es war der erste öffentliche Erfolg, den der so lange im Verborgenen schaffende Mann davontrug; er hatte bereits das fünfzigste Lebensjahr überschritten.

Inzwischen hatte er eine andere, von der dänischen Akademie gestellte Preisaufgabe, die sich ebenfalls auf ein ethisches Problem bezog, in Angriff genommen. Das Thema lautete: „Ist die Quelle und Grundlage der Moral in einer unmittelbar im Bewußtsein liegenden Idee der Moralität oder aber in einem anderen Erkenntnisgrunde zu suchen?“ Unmittelbar nach der Verkündigung der Krönung seiner Arbeit durch die norwegische Sozietät sandte er die zweite Abhandlung mit dem einem eigenen Werk entlehnten Motto: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer“ nach Kopenhagen ab. Er war seines Sieges so sicher, daß er in dem versiegelten Begleitschreiben Vorschläge über die Herausgabe der Schrift machte. Um so größer war daher sein Erstaunen und seine Entrüstung, als die dänische Akademie in öffentlicher Sitzung am 30. Januar 1840 seine Arbeit des Preises nicht für würdig erkannte, obgleich keine andere eingelaufen war. Diese Aburteilung bildet kein Ruhmesblatt in den Annalen der Königl. dänischen Sozietät der Wissenschaften zu Kopenhagen.

Schopenhauer beschloß, sich zu rächen, wie ein großer Schriftsteller Unrecht vergilt. Als Beaumarchais' Komödie „Der Barbier von Sevilla“ von einem törichten Publikum ausgezischt war, veröffentlichte der Dichter das Stück mit dem Zusatz: „représenté et tombée sur le Théatre de la Comédie française, le 23. février 1775.“ Ebenso fügte nun der beleidigte Philosoph den beiden Abhandlungen, die er unter dem Gesamttitel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ herausgab (1841), die Bemerkungen hinzu: „I gekrönt zu Drontheim, II nicht gekrönt zu Kopenhagen.“ Die

Vorrede des Werkes enthielt eine Auseinandersetzung mit dem Preisgericht, „gepfeffert und gesalzt."

Schopenhauer hat oft seine Philosophie mit dem hunderttorigen Theben verglichen, zu dem von allen Seiten der Zugang sich öffne. Die beiden Grundprobleme der Ethik führen jedenfalls, gar nicht dem systematischen Zusammenhang des Systems eingegliedert und von ihm abhängig, dennoch auf einem kürzesten Wege mitten in das Zentrum desselben. Sie gehören vielleicht zu dem Meisterhaftesten, das Schopenhauer geschrieben. Wie er hier die Gebundenheit der menschlichen Handlungen an die Natur des Charakters erleuchtet, so will er dort gegenüber jeder normativen Ethik das Mitleidsgefühl als den letzten Grund moralischen Empfindens aufdecken.

Aber auch dieses Werk fand nicht den Beifall der Zeitgenossen: es blieb unbeachtet. Kein Journal erwähnte seiner oder besprach es. Fast mit schmerzlicher Genugtuung nahm der einsame Autor dieses eisige Schweigen auf. Doch war er noch nicht willens, den Kampf aufzugeben: er wollte diese „stumpfe Welt" bezwingen. Und so entschloß er sich, selbst ohne jedes Honorar, eine neue Auflage seines Hauptwerkes in zwei Bänden zu veranstalten. Nach längerem Zögern ging der Verleger (1843) auf diesen Vorschlag ein. „Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landesgenossen — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk." So begann die Vorrede. Der zweite, neue Band bringt keine eigentliche Erweiterung des Systems. In freier, ungezwungener Form kommentiert er die Grundgedanken desselben, und wie Schopenhauer in dem Bedürfnis zu wirken sich einer immer einfacheren und doch so anschaulichen Sprache befleißigte, sind ihm auch in diesem Werke einige Kapitel, wie das berühmte siebzehnte: „Ueber das metaphysische Bedürfnis des Menschen", und das einundvierzigste: „Ueber den Tod und sein Verhältnis zur Unzerstörbarkeit unseres Wesens an sich" in höchster Vollkommenheit gelungen. Die „Metaphysik der Geschlechtsliebe" gehört des pikanten Themas wegen gegenwärtig zu den gelesensten Kapiteln des Buches; seine Bedeutung liegt weniger in dem Bemühen, das Phänomen der Liebe unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung der Art zu begreifen, als vielmehr in der Fragestellung selbst, die ein von Jahrhunderten nicht berührtes Problem hierin erfaßt.

Sogleich nach Abschluß des Hauptwerkes sah aber Schopenhauer, daß in ihm noch vieles, was er zu sagen habe, fehle. Und er begann aus dem Schatz seiner Aphorismen und Manuskrip-

tenbücher zusammenzustellen, was ihm als Ergänzung wichtig schien. Aus diesen in behaglicher Muße und mit freudiger Schaffenslust unternommenen und sechs Jahre hindurch währenden Arbeiten erwuchsen die „Parerga und Paralipomena". Diese 1851 in zwei Bänden erschienenen kleinen philosophischen Schriften enthielten seine „Philosophie für die Welt", und der Glaube an ihre Popularität sollte ihn nicht trügen. Es war das erste Werk Schopenhauers, das durchschlug: der Beginn seines Weltruhms. Mit stilistischer Meisterschaft geschrieben, erörterten sie in jener lockeren Folge der Gedanken, die das Vorbild für so viele Schriftsteller in unseren Tagen geworden ist, Fragen des Lebens, getragen von einem überlegenen Humor und doch zugleich auf die Tiefen des Daseins weisend. Das bedeutendste der Essays sind die „Aphorismen über die Lebensweisheit." In der Weltliteratur reihen sie sich unmittelbar Goethes „Sprüchen in Prosa" an; sie sind erfüllt von Selbsterlebtem und Selbstdurchkämpftem, und die Weisheit, in die sie münden, daß das wahre Glück des Menschen nicht in dem, was er besitzt oder vorstellt, sondern allein in dem, was er ist, gegründet sei, ward der Trost seiner Einsamkeit. Sehr aktuell war der „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt." Seit Beginn der fünfziger Jahre war der Spiritismus und das Tischrücken nach Deutschland aus Amerika importiert worden. Und wie Schopenhauer immer im tiefsten Grunde seines Herzens an Vorbedeutungen, Ahnungen, zukunftskündende Träume glaubte, so fand er in dieser „Experimentalmetaphysik" mit ihren „magischen", d. h. von Raum und Zeit unabhängigen Wirkungen die Bestätigung seiner Lehre von der inneren Einheit des Allwillens:

„Der Wille, der die Welt
Gemacht hat und erhält,
Er kann sie auch regieren:
Die Tische gehn auf vieren."

Und wenn es ihm gewiß ist, daß Lebende, besonders aber Sterbende Visionen in fremden Personen erregen können, so bleibt ihm allein problematisch, ob auch ein Gestorbener es könne!

In dem Kapitel über die „Universitätsphilosophie" faßt Schopenhauer allen Groll gegen seine vermeintlichen Feinde, die Philosophieprofessoren, zusammen; und da nun gerade jetzt der Zusammenbruch des universalen Hegelschen

Systemes und die Auflösung seiner Schule begann, trafen auch diese Angriffe und boshaften Schmähungen auf ein Publikum, das mit ihm einverstanden war. So schien denn am Abend des Lebens dem Greise doch noch die Sonne, die die langen Jahre hindurch sich ihm verhüllt hatte. Er erlebte es noch, daß die Welt ihn aus der Verborgenheit hervorholte. Fast alle seine Werke konnte er noch in neuen Auflagen erscheinen lassen: er fühlte, daß er jetzt den Thron der Philosophie bestiegen habe, der ihm allein von jeher zugekommen sei.

Und mit dem Ruhme stellten sich sogleich Anhänger seiner Lehre ein, die, begeistert von ihr, als treue Apostel des Meisters sie aller Welt verkündigten. Zu ihnen gehörten in erster Linie Lindner und Frauenstädt, jener Redakteur der „Vossischen Zeitung", dieser ein Privatgelehrter. Beide waren Schopenhauer näher getreten, als er sich noch nicht der allgemeinen Anerkennung erfreute; durch Zufall waren sie auf seine Werke aufmerksam geworden, und von ihnen ergriffen worden. Der Greis sah die Zahl seiner Schüler sich mehren. Zwar vermochte er auch mit ihnen (Adam von Doß vielleicht ausgenommen) keine inneren Beziehungen zu pflegen: sie waren die Schützer seines Kindes, des Systems, und ihm darum willkommen. Aber die grenzenlose Einsamkeit, in der er sich selbst zu verlieren fürchtete, begann sich zu heben: er hatte die Gewißheit, daß sein intellektueller Mensch die Welt bezwungen habe.

Die Zeit war da, wo Schopenhauer, der Einsiedler von Frankfurt, gesucht und viel bewundert wurde. Jetzt kam man seinetwegen in den „Englischen Hof"; Hebbel besuchte ihn auf der Durchreise durch Frankfurt; Richard Wagner sandte ihm sein „Rheingold" mit einer Widmung. Bilder wurden von ihm begehrt und auch verschiedentlich hergestellt. Die Anfänge der Schopenhauerliteratur erhoben sich um ihn. „Das Alter hat mir Rosen gebracht," sagte er, „aber weiße."

Und er selbst war von ungebrochener Geistesfrische und körperlicher Gesundheit. Es wäre erbärmlich, äußerte er zwei Tage vor seinem Tode zu Gwinner, seinem Biographen, wenn er jetzt sterben sollte. Aber ein halbes Jahr nach seinem zweiundsiebzigsten Geburtstage, am Morgen des 21. September, setzte ein Lungenschlag seinem rastlosen Leben ein Ende. Der Mann, der so sehr den Tod gefürchtet hatte, starb schmerzlos und still.

Schriften zur Erkenntnislehre

Von

Arthur Schopenhauer

Inhalt.

Seite

Vorrede zur zweiten Auflage 5

Erstes Kapitel.

Einleitung 9

Zweites Kapitel.

Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden 12

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen 29

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde 31

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde 94

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde 124

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde 133

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate 141

Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde

Eine philosophische Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν
Παγὰν ἀενάου φύσεως, ῥίζωμα τ' ἔχουσαν.

Inhalt.

Seite

I. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde 3

II. Ueber das Sehn und die Farben 151

III. Theoria colorum physiologica 239

Vorrede zur zweiten Auflage.

Diese elementarphilosophische Abhandlung, welche zuerst im Jahre 1813 erschien, als ich mir die Doktorwürde damit erworben hatte, ist nachmals der Unterbau meines ganzen Systems geworden. Dieserhalb darf sie im Buchhandel nicht fehlen; wie dies, ohne daß ich es wußte, seit vier Jahren der Fall gewesen ist.

Nun aber eine solche Jugendarbeit nochmals mit allen ihren Flecken und Fehlern in die Welt zu schicken, schien mir unverantwortlich. Denn ich bedenke, daß die Zeit, da ich nichts mehr werde emendieren können, nicht mehr sehr ferne sein kann, mit ihr aber erst die Periode meiner eigentlichen Wirksamkeit eintritt, von der ich mich getröste, daß sie eine lange sein wird, im festen Vertrauen auf die Verheißung des Seneka: etiamsi omnibus tecum vivientibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent (ep. 79). Ich habe daher, soweit es anging, der vorliegenden Jugendarbeit nachgeholfen und muß sogar, bei der Kürze und Ungewißheit des Lebens, es als ein besonderes Glück ansehen, daß mir vergönnt gewesen ist, im sechzigsten Jahre noch zu berichtigen, was ich im sechsundzwanzigsten geschrieben hatte.

Dabei nun aber ist es mein Vorsatz gewesen, mit meinem jungen Menschen glimpflich zu verfahren und ihn, so viel als immer möglich, zum Worte kommen und auch ausreden zu lassen. Allein, wo er Unrichtiges oder Ueberflüssiges vorbrachte, oder auch das Beste zur Seite liegen ließ, habe ich ihm denn doch ins Wort fallen müssen; und dies ist oft genug der Fall gewesen; so daß vielleicht mancher den Eindruck davon erhalten wird, wie wenn ein Alter das Buch eines jungen Mannes vorliest, jedoch es öfter sinken läßt, um sich in eigenen Exkursen über das Thema zu ergehn.

Es ist leicht abzusehen, daß ein in dieser Art und nach so langer Zeit nachgebessertes Werk nimmermehr die Einheit und Abründung erlangen konnte, welche nur denen zukommt, die aus einem Gusse sind. Sogar schon im Stil und Vortrag wird eine so unverkennbare Verschiedenheit sich fühlbar machen, daß der taktbegabte Leser wohl nie im Zweifel sein wird, ob er den Alten oder den Jungen hört. Denn freilich ist ein weiter Abstand zwischen dem sanften, bescheidenen Tone des jungen Mannes, der seine Sache vertrauensvoll vorträgt, indem er noch einfältig genug ist, ganz ernstlich zu glauben, daß es allen, die sich mit Philosophie beschäftigen, um nichts anderes als die Wahrheit, zu tun sein könne, und daß folglich, wer diese fördert, ihnen willkommen sein werde; — und der festen, mitunter aber etwas rauhen Stimme des Alten, der denn doch endlich hat dahinterkommen müssen, in welche noble Gesellschaft von Gewerbsleuten und untertänigen Augendienern er da geraten ist, und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei. Ja, wenn jetzt mitunter ihm die Indignation aus allen Poren quillt, so wird der billige Leser ihm auch das nicht verdenken; hat es doch nachgerade der Erfolg gelehrt, was dabei herauskommt, wenn man, das Streben nach Wahrheit im Munde, die Augen immer nur auf die Intentionen höchster Vorgesetzten gerichtet hält; und wenn dabei, von der andern Seite, das e quovis ligno fit Mercurius auch auf die großen Philosophen ausgedehnt und demnach ein plumper Scharlatan, wie Hegel, getrost zu einem solchen gestempelt wird. Die deutsche Philosophie steht nämlich da, mit Verachtung beladen, vom Auslande verspottet, von den redlichen Wissenschaften ausgestoßen, — gleich einer Metze, die für schnöden Lohn sich gestern jenem, heute diesem preisgegeben hat; und die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration sind desorganisiert durch Hegelschen Unsinn: zum Denken unfähig, roh und betäubt werden sie die Beute des platten Materialismus, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen ist. Glück zu! Ich kehre zu meiner Sache zurück.

Ueber die Disparität des Tones also wird man sich zu trö-

sten haben: denn ich konnte hier nicht, wie ich bei meinem Hauptwerke getan, die spätern Zusätze abgesondert beifügen; kommt es doch auch nicht darauf an, daß man wisse, was ich im sechsundzwanzigsten und was im sechzigsten Jahre geschrieben habe; vielmehr nur darauf, daß die, welche in den Grundbegriffen alles Philosophierens sich orientieren, sich festsetzen und klar werden wollen, auch an diesen wenigen Bogen ein Büchelchen erhalten, woraus sie etwas Tüchtiges, Solides und Wahres lernen können: und dies, hoffe ich, wird der Fall sein. Sogar ist, bei der Ausführung, die manche Teile jetzt erhalten haben, eine kompendiose Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens daraus geworden, welche, indem sie immer nur dem Satz vom Grunde nachgeht, die Sache von einer neuen und eigentümlichen Seite vorführt, ihre Ergänzung dann aber durch das erste Buch der „Welt als Wille und Vorstellung", nebst dazu gehörigen Kapiteln des zweiten Bandes, und durch die Kritik der Kantischen Philosophie erhält.

Frankfurt a. M. im September 1847.

Arthur Schopenhauer.

Erstes Kapitel.

Einleitung.

§ 1.

Die Methode.

Plato der göttliche und der erstaunliche Kant vereinigen ihre nachdrucksvollen Stimmen in der Anempfehlung einer Regel zur Methode alles Philosophierens, ja alles Wissens überhaupt*). Man soll, sagen sie, zweien Gesetzen, dem der Homogeneität und dem der Spezifikation, auf gleiche Weise, nicht aber dem einen, zum Nachteil des andern, Genüge leisten. Das Gesetz der Homogeneität heißt uns, durch Aufmerken auf die Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen der Dinge, Arten erfassen, diese ebenso zu Gattungen, und diese zu Geschlechtern vereinigen, bis wir zuletzt zum obersten, alles umfassenden Begriff gelangen. Da dieses Gesetz ein transzendentales, unserer Vernunft wesentliches ist, setzt es Uebereinstimmung der Natur mit sich voraus, welche Voraussetzung ausgedrückt ist in der alten Regel: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda. — Das Gesetz der Spezifikation drückt Kant dagegen so aus: entium varietates non temere esse minuendas. Es heischt nämlich, daß wir die unter einem vielumfassenden Geschlechtsbegriff vereinigten Gattungen und wiederum die unter diesen begriffenen, höhern Arten wohl unterscheiden, uns hütend, irgendeinen Sprung zu machen und wohl gar die niedern Arten oder vollends Individuen unmittelbar unter den Geschlechtsbegriff zu subsumieren; indem jeder Begriff noch einer Einteilung in niedrigere fähig ist und sogar keiner auf die bloße Anschauung herabgeht. Kant lehrt, daß beide Gesetze transzendentale, Uebereinstimmung der Dinge mit sich a priori postulierende Grundsätze der Vernunft seien, und Plato scheint dasselbe auf seine Weise auszudrücken, indem er sagt, diese Regeln, denen alle Wissenschaft ihre Entstehung verdanke, seien zugleich mit dem Feuer des Prometheus vom Götterſitze zu uns herabgeworfen.

*) Platon. Phileb. pp. 219—223. Politic. 62, 63. Phaedr. 361—363. ed. Bip Kant. Krit. d. reinen Vern., Anhang zur transc. Dialektik.

§ 2.

Ihre Anwendung in gegenwärtigem Fall.

Das letztere dieser Gesetze finde ich, so mächtiger Empfehlung ungeachtet, zu wenig angewendet auf einen Hauptgrundsatz in aller Erkenntnis, den Satz vom zureichenden Grunde. Obgleich man nämlich längst und oft ihn allgemein aufgestellt hat, so hat man dennoch seine höchst verschiedenen Anwendungen, in deren jeder er eine andere Bedeutung erhält, und welche daher seinen Ursprung aus verschiedenen Erkenntniskräften verraten, gehörig zu sondern vernachlässigt. Daß aber gerade bei Betrachtung unsrer Geisteskräfte die Anwendung des Prinzips der Homogeneität, mit Vernachlässigung des ihm entgegengesetzten, viele und langdauernde Irrtümer erzeugt und dagegen die Anwendung des Gesetzes der Spezifikation die größten und wichtigsten Fortschritte bewirkt hat, — dies lehrt die Vergleichung der Kantischen Philosophie mit allen früheren. Es sei mir deshalb vergönnt, eine Stelle herzusetzen, in der Kant die Anwendung des Gesetzes der Spezifikation auf die Quellen unserer Erkenntnisse empfiehlt, indem solche meinem gegenwärtigen Bestreben seine Würdigung gibt. „Es ist von der äußersten Erheblichkeit, Erkenntnisse, die ihrer Gattung und Ursprung nach von andern unterschieden sind, zu isolieren und sorgfältig zu verhüten, daß sie nicht mit andern, mit welchen sie im Gebrauch gewöhnlich verbunden sind, in ein Gemische zusammenfließen. Was Chemiker beim Scheiden der Materie, was Mathematiker in ihrer reinen Größenlehre tun, das liegt noch weit mehr dem Philosophen ob, damit er den Anteil, den eine besondere Art der Erkenntnis am herumschweifenden Verstandesgebrauch hat, ihren eigenen Wert und Einfluß, sicher bestimmen könne." (Kritik d. reinen Vern., der Methodenlehre 3. Hauptst.)

§ 3.

Nutzen dieser Untersuchung.

Sollte mir zu zeigen gelingen, daß der zum Gegenstand dieser Untersuchung gemachte Grundsatz nicht unmittelbar aus einer, sondern zunächst aus verschiedenen Grunderkenntnissen unsers Geistes fließt; so wird daraus folgen, daß die Notwendigkeit, welche er als ein a priori feststehender Satz bei sich führt, ebenfalls nicht eine und überall dieselbe, sondern eine ebenso vielfache, wie die Quellen des Satzes selbst

ist. Dann aber wird jeder, der auf den Satz einen Schluß gründet, die Verbindlichkeit haben, genau zu bestimmen, auf welche der verschiedenen, dem Satze zum Grunde liegenden Notwendigkeiten er sich stütze, und solche durch einen eigenen Namen (wie ich welche vorschlagen werde) zu bezeichnen. Ich hoffe, daß dadurch für die Deutlichkeit und Bestimmtheit im Philosophieren einiges gewonnen sein wird, und halte die, durch genaue Bestimmung der Bedeutung jedes Ausdrucks zu bewirkende, größtmöglichste Verständlichkeit für ein zur Philosophie unumgänglich nötiges Erfordernis, um uns vor Irrtum und absichtlicher Täuschung zu sichern und jede im Gebiet der Philosophie gewonnene Erkenntnis zu einem sicheren und nicht, durch später aufgedeckten Mißverstand oder Zweideutigkeit, uns wieder zu entreißenden Eigentum zu machen. Ueberhaupt wird der echte Philosoph überall Helle und Deutlichkeit suchen, und stets bestrebt sein, nicht einem trüben reißenden Regenbach zu gleichen, sondern vielmehr einem Schweizer See, der durch seine Ruhe, bei großer Tiefe große Klarheit hat, welche eben erst die Tiefe sichtbar macht. La clarté est la bonne foi des philosophes hat Vauvenargues gesagt. Der unechte hingegen wird zwar keineswegs, nach Talleyrands Maxime, durch die Worte seine Gedanken, wohl aber seinen Mangel daran zu verbergen suchen, und wird die aus eigener Unklarheit des Denkens erwachsende Unverständlichkeit seiner Philosopheme dem Leser ins Gewissen schieben. Hieraus erklärt sich, warum in einigen Schriften, z. B. den Schelling'schen, der didaktische Ton so häufig in den scheltenden übergeht, ja oft die Leser schon zum voraus, durch Antizipation ihrer Unfähigkeit, gescholten werden.

§ 4.

Wichtigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde.

Sie ist überaus groß, da man ihn die Grundlage aller Wissenschaft nennen darf. Wissenschaft nämlich bedeutet ein System von Erkenntnissen, d. h. ein Ganzes von verknüpften Erkenntnissen, im Gegensatz des bloßen Aggregats derselben. Was aber anderes, als der Satz vom zureichenden Grunde, verbindet die Glieder eines Systems? Das eben zeichnet jede Wissenschaft vor dem bloßen Aggregat aus, daß ihre Erkenntnisse eine aus der andern, als ihrem Grunde, folgen. Darum sagt schon Plato: και γαρ αι δοξαι αληθεις ου πολλου αξιαι εισιν, εως αν τις αυτας δηση αιτιας λογισμῳ. (etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione

a causis ducta liget. Meno, p. 385 Bip.) — Zudem enthalten fast alle Wissenschaften Kenntnisse von Ursachen, aus denen die Wirkungen sich bestimmen lassen, und ebenso andere Erkenntnisse von Notwendigkeiten der Folgen aus Gründen, wie sie in unserer ferneren Betrachtung vorkommen werden; welches bereits Aristoteles ausdrückt in den Worten: πασα επιστημη διανοητικη, η και μετεχουσα τι διανοιας, περι αιτιας και αρχας εστι. (omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est.) Metaph. V, I. — Da es nun die, von uns stets a priori gemachte Voraussetzung, daß alles einen Grund habe, ist, die uns berechtigt, überall Warum? zu fragen; so darf man das Warum die Mutter aller Wissenschaften nennen.

§ 5.

Der Satz selbst.

Weiterhin soll gezeigt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde ein gemeinschaftlicher Ausdruck mehrerer a priori gegebener Erkenntnisse ist. Vorläufig muß er indessen in irgendeiner Formel aufgestellt werden. Ich wähle die Wolffische als die allgemeinste: Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit. Nichts ist ohne Grund, warum es sei.

Zweites Kapitel.

Uebersicht des Hauptsächlichsten, so bisher über den Satz vom zureichenden Grunde gelehrt worden.

§ 6.

Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutungen desselben.

Für einen solchen Ur-Grundsatz aller Erkenntnis mußte auch der, mehr oder weniger genau bestimmte, abstrakte Ausdruck sehr früh gefunden werden; daher es schwer und dabei nicht von großem Interesse sein möchte, nachzuweisen, wo zuerst ein solcher vorkommt. Plato und Aristoteles stellen ihn noch nicht förmlich als einen Hauptgrundsatz auf, sprechen ihn jedoch öfter als eine durch sich selbst gewisse Wahrheit aus. So sagt Plato, mit einer Naivetät, welche gegen die kritische Untersuchungen der neuen Zeit wie der Stand der Unschuld gegen den der Erkenntnis des Guten und Bösen erscheint: αναγκαιον,

παντα τα γιγνομενα δια τινα αιτιαν γιγνεσθαι· πως γαρ αν χωρις τουτων γιγνοιτο; (necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent?) Phileb. p. 240. Bip. und wieder im Timäos (p. 302) παν δε το γιγνομενον ὑπ' αιτιου τινος εξ αναγκης γιγνεσθαι· παντι γαρ αδυνατον χωρις αιτιου γενεσιν σχειν. (quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est.) — Plutarch, am Schluſſe ſeines Buches de fato, führt unter den Hauptſätzen der Stoiker an: μαλιστα μεν και πρωτον ειναι δοξειε, το μηδεν αναιτιως γιγνεσθαι, αλλα κατα προηγουμενας αιτιας. (maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis.)

Ariſtoteles ſtellt in den Analyth. post. I, 2 den Satz vom Grunde gewiſſermaßen auf durch die Worte: επιστασθαι δε οιομεθα εκαστον απλως, οταν την τ' αιτιαν οιομεθα γιγωσκειν, δι ἡν το πραγμα εστιν, ὁτι εκεινου αιτια εστιν, και μη ενδεχεσθαι τουτο αλλως ειναι. (scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere.) Auch gibt er in der Methaphyſik, Lib. IV. c. 1, ſchon eine Einteilung der verſchiedenen Arten der Gründe, oder vielmehr der Prinzipien αρχαι, deren er acht Arten annimmt; welche Einteilung aber weder gründlich, noch ſcharf genug iſt. Jedoch ſagt er hier vollkommen richtig: πασων μεν ουν κοινον των αρχων, το πρωτον ειναι, ὁθεν η εστιν, η γιγνεται η γιγνωσκεται. (omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur.) Im folgenden Kapitel unterſcheidet er verſchiedene Arten der Urſachen; wiewohl mit einiger Seichtigkeit und Verworrenheit zugleich. Beſſer jedoch als hier, ſtellt er vier Arten der Gründe auf in den Analyth. post. II, 11: αιτιαι δε τεσσαρες· μια μεν το τι ην ειναι· μια δε το τινων οντων, αναγκη τουτο ειναι· ἑτερα δε, ἡ τι πρωτον εκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα. (causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id cujus gratia.) Dieſes iſt nun der Urſprung der von den Scholaſtikern durchgängig angenommenen Einteilung der causarum in causas materiales, formales, efficientes et finales; wie dies denn auch zu erſehen aus Suaresii disputationibus metaphysicis, dieſem wahren Kompendio der Scholaſtik, disp. 12, sect. 2 et 3. Aber ſogar noch Hobbes (de corpore, P. II. c. 10, § 7.) führt ſie an und erklärt ſie. — Jene Einteilung iſt im Ariſtoteles nochmals und zwar etwas ausführlicher und

deutlicher, zu finden: nämlich Metaph. I. 3. Auch im Buche de somno et vigilia, c. 2, ist sie kurz angeführt. — Was jedoch die so höchst wichtige Unterscheidung zwischen Erkenntnisgrund und Ursache betrifft, so verrät zwar Aristoteles gewissermaßen einen Begriff von der Sache, sofern er in den Analyth. post. I, 13, ausführlich dartut, daß das Wissen und Beweisen, daß etwas sei, sich sehr unterscheide von dem Wissen und Beweisen, warum es sei: was er nun als Letzteres darstellt, ist die Erkenntnis der Ursache, was als Ersteres, der Erkenntnisgrund. Aber zu einem ganz deutlichen Bewußtsein des Unterschiedes bringt er es doch nicht; sonst er ihn auch in seinen übrigen Schriften festgehalten und beobachtet haben würde. Dies aber ist durchaus nicht der Fall: denn sogar wo er, wie in den oben beigebrachten Stellen, darauf ausgeht, die verschiedenen Arten der Gründe zu unterscheiden, kommt ihm der in dem hier in Betracht genommenen Kapitel angeregte, so wesentliche Unterschied nicht mehr in den Sinn; und überdies gebraucht er das Wort αιτιον durchgängig für jeden Grund, welcher Art er auch sei, nennt sogar sehr häufig den Erkenntnisgrund, ja, die Prämissen eines Schlusses, αιτιας: so z. B. Metaph. IV, 18. Rhet. II, 21. de plantis I. p. 816 (ed. Berol.), besonders Analyt. post. I, 2, wo geradezu die Prämissen eines Schlusses αιτιαι του συμπερασματος heißen. Wenn man aber zwei verwandte Begriffe durch dasselbe Wort bezeichnet; so ist dies ein Zeichen, daß man ihren Unterschied nicht kennt, oder doch nicht festhält: denn zufällige Homonymie weit verschiedener Dinge ist etwas ganz anderes. Am auffallendsten kommt aber dieser Fehler zu Tage in seiner Darstellung des Sophismas non causae ut causa, παρα το μη αιτιον ὡς αιτιον, im Buche de sophisticis elenchis, c. 5. Unter αιτιον versteht er hier durchaus nur den Beweisgrund, die Prämissen, also einen Erkenntnisgrund, indem das Sophisma darin besteht, daß man richtig etwas als unmöglich dartut, dasselbe jedoch auf den damit bestrittenen Satz gar nicht einfließt, welchen man dennoch dadurch umgestoßen zu haben vorgibt. Von physischen Ursachen ist also dabei gar nicht die Rede. Allein der Gebrauch des Wortes αιτιον hat bei den Logikern neuerer Zeit so viel Gewicht gehabt, daß sie, bloß daran sich haltend, in ihren Darstellungen der fallaciarum extra dictionem die fallacia non causae ut causa durchgängig erklären als die Angabe einer physischen Ursache, die es nicht ist: so z. B. Reimarus, G. E. Schultze, Fries und alle, die mir vorgekommen; erst in Twestens Logik finde ich dies Sophisma richtig dargestellt. Auch in sonstigen wissenschaft-

lichen Werken und Disputationen wird, in der Regel, durch die Anschuldigung einer fallacia non causae ut causa die Einschiebung einer falschen Ursache bezeichnet.

Von dieser, bei den Alten durchgängig vorhandenen Vermengung und Verwechselung des logischen Gesetzes vom Erkenntnisgrunde mit dem transzendentalen Naturgesetz der Ursach und Wirkung liefert uns noch Sextus Empirikus ein starkes Beispiel. Nämlich im 9. Buche adversus Mathematicos, also dem Buche adv. physicos, § 204, unternimmt er, das Gesetz der Kausalität zu beweisen, und sagt: Einer, der behauptet, daß es keine Ursache (αιτια) gebe, hat entweder keine Ursache (αιτια), aus der er dies behauptet, oder er hat eine. Im ersten Falle ist seine Behauptung nicht wahrer, als ihr Gegenteil: im andern stellt er eben durch seine Behauptung fest, daß es Ursachen gibt.

Wir sehen also, daß die Alten es noch nicht zur deutlichen Unterscheidung zwischen der Forderung eines Erkenntnisgrundes zur Begründung eines Urteils und der einer Ursache zum Eintritt eines realen Vorganges gebracht haben. — Was nun späterhin die Scholastiker betrifft, so war das Gesetz der Kausalität ihnen eben ein über alle Untersuchung erhabenes Axiom: non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius, sagt Suarez, Disp. 12, sect. 1. Dabei hielten sie die oben beigebrachte Aristotelische Einteilung der Ursachen fest: hingegen die hier in Rede stehende notwendige Unterscheidung haben, soviel mir bekannt, auch sie sich nicht zum Bewußtsein gebracht.

§ 7.

Cartesius.

Denn sogar unsern vortrefflichen Cartesius, den Anreger der subjektiven Betrachtung und dadurch den Vater der neueren Philosophie, finden wir, in dieser Hinsicht, noch in kaum erklärlichen Verwechselungen begriffen, und werden sogleich sehen, zu welchen ernstlichen und beklagenswerten Folgen diese in der Metaphysik geführt haben. Er sagt in der responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia, axioma I: Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus naturae immensitas est *causa sive ratio*, propter quam nulla causa indiget ad existendum. Er hätte sagen müssen: die Unermeßlichkeit Gottes ist ein Er-

kenntnisgrund, aus welchem folgt, daß Gott keiner Ursach bedarf. Er vermengt jedoch beides, und man sieht, daß er sich des großen Unterschiedes zwischen Ursach und Erkenntnisgrund nicht deutlich bewußt ist. Eigentlich aber ist es die Absicht, welche bei ihm die Einsicht verfälscht. Er schiebt nämlich hier, wo das Kausalitätsgesetz eine Ursache fordert, statt dieser einen Erkenntnisgrund ein, weil ein solcher nicht gleich wieder weiterführt, wie jene; und bahnt sich so, durch eben dieses Axiom, den Weg zum ontologischen Beweise des Daseins Gottes, dessen Erfinder er ward, nachdem Anselmus nur die Anleitung dazu im allgemeinen geliefert hatte. Denn gleich nach den Axiomen, von denen das angeführte das erste ist, wird nun dieser ontologische Beweis förmlich und ganz ernsthaft aufgestellt: ist er ja doch in jenem Axiom eigentlich schon ausgesprochen, oder liegt wenigstens so fertig darin, wie das Hühnchen im lange bebrüteten Ei. Also, während alle andern Dinge zu ihrem Dasein einer Ursache bedürfen, genügt dem auf der Leiter des kosmologischen Beweises herangebrachten Gotte, statt derselben, die in seinem eigenen Begriffe liegende immensitas: oder, wie der Beweis selbst sich ausdrückt: in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur. Dies also ist der tour de passe-passe, zu welchem man die schon dem Aristoteles geläufige Verwechselung der beiden Hauptbedeutungen des Satzes vom Grunde, sogleich in majorem Dei gloriam, gebrauchte.

Beim Lichte und unbefangen betrachtet ist nun dieser berühmte ontologische Beweis wirklich eine allerliebste Schnurre. Da denkt nämlich einer, bei irgendeiner Gelegenheit sich einen Begriff aus, den er aus allerlei Prädikaten zusammensetzt, dabei jedoch Sorge trägt, daß unter diesen, entweder blank oder bar, oder aber, welches anständiger ist, in ein anderes Prädikat. z. B. perfectio, immensitas, oder so etwas, eingewickelt, auch das Prädikat der Realität oder Existenz sei. Bekanntlich kann man aus einem gegebenen Begriffe alle seine wesentlichen, d. h. in ihm mitgedachten Prädikate, und ebenso auch die wesentlichen, d. h. in ihm mitgedachten Prädikate, und ebenso auch die wesentlichen Prädikate dieser Prädikate, mittelst lauter analytischer Urteile, herausziehen, welche demnach logische Wahrheit, d. h. an dem gegebenen Begriff ihren Erkenntnisgrund haben. Demgemäß holt nun jener aus seinem beliebig erdachten Begriff auch das Prädikat der Realität oder Existenz heraus: und darum nun soll ein dem Begriff entsprechender Gegenstand, unabhängig von demselben, in der Wirklichkeit existieren!

„Wär' der Gedank' nicht so verwünscht gescheit,
Man wär' versucht, ihn herzlich dumm zu nennen."

Uebrigens ist die einfache Antwort auf eine solche ontologische Demonstration: „es kommt alles darauf an, wo du deinen Begriff her hast; ist er aus der Erfahrung geschöpft; à la bonne heure, da existiert sein Gegenstand und bedarf keines weiteren Beweises: ist er hingegen in deinem eigenen sinciput ausgeheckt, da helfen ihm alle Prädikate nichts: er ist eben ein Hirngespinst." Daß aber die Theologie, um in dem ihr ganz fremden Gebiet der Philosophie, als wo sie gar zu gerne wäre, Fuß zu fassen, zu dergleichen Beweisen hat ihre Zuflucht nehmen müssen, erregt ein sehr ungünstiges Vorurteil gegen ihre Ansprüche. — Aber o! über die prophetische Weisheit des Aristoteles! Er hatte nie etwas vernommen vom ontologischen Beweise: aber als sähe er vor sich in die Nacht der kommenden finstern Zeiten, erblickte darin jene scholastische Flause und wollte ihr den Weg verrennen, demonstriert er sorgfältig, im 7. Kapitel des 2. Buchs Analyticorum posteriorum, daß die Definition einer Sache und der Beweis ihrer Existenz zwei verschiedene und ewig geschiedene Dinge sind, indem wir durch das eine erfahren, was gemeint sei, durch das andere aber, daß so etwas existiere; und wie ein Orakel der Zukunft spricht er die Sentenz aus: το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι· ου γαρ γενος το ον: *esse* autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus. Das besagt: „Die Existenz kann nie zur Essenz, das Dasein nie zum Wesen des Dinges gehören." — Wie sehr hingegen Herr v. Schelling den ontologischen Beweis veneriert, ist zu ersehen aus einer langen Note S. 152 des ersten Bandes seiner philosophischen Schriften von 1809. Aber etwas noch Lehrreicheres ist daraus zu ersehen, nämlich, wie dreistes, vornehmtuendes Schwadronieren hinreicht, den Deutschen Sand in die Augen zu streuen. Daß aber gar ein so durchweg erbärmlicher Patron, wie Hegel, dessen ganze Philosophasterei eigentlich eine monstrose Amplifikation des ontologischen Beweises war, diesen gegen Kants Kritik hat verteidigen wollen, ist eine Allianz, deren der ontologische Beweis selbst sich schämen würde, so wenig sonst das Schämen seine Sache ist. — Man erwarte nur nicht, daß ich mit Achtung von Leuten spreche, welche die Philosophie in Verachtung gebracht haben.

§ 8.

Spinoza.

Obgleich Spinozas Philosophie hauptsächlich im Negieren des von seinem Lehrer Carteſius aufgestellten zwiefachen Dualismus, nämlich zwischen Gott und Welt, und zwischen Seele und Leib, besteht, so blieb er ihm doch völlig getreu in der oben nachgewiesenen Verwechselung und Vermischung des Verhältnisses zwischen Erkenntnisgrund und Folge mit dem zwischen Ursach und Wirkung; ja, er sucht aus derselben, für seine Metaphysik, womöglich noch größere Vorteile zu ziehen, als sein Lehrer für die seinige daraus gezogen hatte: denn die besagte Verwechselung ist die Grundlage seines ganzen Pantheismus geworden.

In einem Begriffe nämlich sind alle seine wesentlichen Prädikate enthalten, implicite; daher sie durch bloß analytische Urteile, sich explicite aus ihm entwickeln lassen: die Summe dieser ist seine Definition. Diese ist daher von ihm selbst, nicht dem Inhalt, sondern nur der Form nach, verschieden; indem sie aus Urteilen besteht, die alle in ihm mitgedacht sind, und daher in ihm ihren Erkenntnisgrund haben, sofern sie sein Wesen darlegen. Diese können demnach angesehen werden als die Folgen jenes Begriffs, als ihres Grundes. Dieses Verhältnis eines Begriffs zu den in ihm gegründeten und aus ihm entwickelbaren analytischen Urteilen ist nun ganz und gar das Verhältnis, welches Spinozas sogenannter Gott zur Welt, oder richtiger, welches die einzige und alleinige Substanz zu ihren zahllosen Akzidenzien hat. (Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth. I. pr. 11. — Deus, sive omnia Dei attributa.) Es ist also das Verhältnis des Erkenntnisgrundes zu seiner Folge; statt daß der wirkliche Theismus (der des Spinoza ist bloß ein nomineller) das Verhältnis der Ursache zur Wirkung annimmt, in welchem der Grund von der Folge, nicht, wie in jenem, bloß der Betrachtungsart nach, sondern wesentlich und wirklich, also an sich selbst und immer verschieden und getrennt bleibt. Denn eine solche Ursache der Welt, mit Hinzufügung der Persönlichkeit, ist es, die das Wort Gott, ehrlicherweise gebraucht, bezeichnet. Hingegen ist ein unpersönlicher Gott eine contradictio in adjecto. Indem nun aber Spinoza auch in dem von ihm aufgestellten Verhältnisse das Wort Gott für die Substanz beibehalten wollte und solche sogar ausdrücklich die Ursache der

Welt benannte, konnte er dies nur dadurch zustande bringen, daß er jene beiden Verhältnisse, folglich auch den Satz vom Erkenntnisgrunde mit dem der Kausalität ganz und gar vermischte. Dies zu belegen bringe ich von unzähligen nur folgende Stellen in Erinnerung. Notandum, dari necessario unius cujusque rei existentis certam aliquam *causam*, propter quam existit. Et notandum, hanc *causam*, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et *definitione* rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere *extra* ipsam dari. (Eth. P. I, prop. 8, schol. 2.) Im letztern Fall meint er eine wirkende Ursache, wie sich dies aus dem Folgenden ergibt; im erstern hingegen einen bloßen Erkenntnisgrund: er identifiziert jedoch beides und arbeitet dadurch seiner Absicht, Gott mit der Welt zu identifizieren, vor. Einen im Innern eines gegebenen Begriffes liegenden Erkenntnisgrund mit einer von außen wirkenden Ursache zu verwechseln und dieser gleichzustellen, ist überall sein Kunstgriff; und vom Cartesius hat er ihn gelernt. Als Belege dieser Verwechselung führe ich noch folgende Stellen an: Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum, cadere possunt, sequi debent. (Eth. P. I, prop. 16.) Zugleich aber nennt er Gott überall die Ursache der Welt. Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum *causa* est, exprimit. ibid. prop. 36. demonstr. — Deus est omnium rerum *causa* immanens, non vero transiens. ibid. prop. 18. — Deus non tantum est *causa efficiens* rerum existentiae, sed etiam essentiae. ibid. prop. 25. — Eth. P. III, prop. 1. demonstr. heißt es: ex data quacunque *idea* aliquis *effectus* necessario sequi debet. Und ibid. prop. 4. Nulla res nisi a causa externa potest destrui. — Demonstr. *Definitio* cujuscunque rei, ipsius essentiam (Wesen, Beschaffenheit zum Unterschied von existentia, Dasein) affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere. Dies heißt: weil ein Begriff nichts enthalten kann, was seiner Definition, d. i. der Summe seiner Prädikate, widerspricht, kann auch ein Ding nichts enthalten, was Ursach seiner Zerstörung werden könnte. Diese Ansicht wird aber auf ihren Gipfel geführt in der etwas langen, zweiten Demonstration der elften Proposition, woselbst die Ursache, welche ein Wesen zerstören oder aufheben könnte, vermischt wird mit einem Widerspruch, den die Definition desselben enthielte und der sich deshalb aufhöbe. Die Notwendigkeit, Ursache und Erkenntnisgrund zu konfundieren, wird hierbei so dringend, daß Spinoza

nie causa, aber auch ratio, allein sagen darf, sondern jedesmal ratio seu causa zu setzen genötigt ist, welches daher hier, auf einer Seite, achtmal geschieht, um den Unterschleif zu decken. Dasselbe hatte schon Cartesius in dem oben angeführten Axiom getan.

So ist denn Spinozas Pantheismus eigentlich nur die Realisation des analogischen Beweises des Cartesius. Zunächst adoptiert er den oben angeführten ontotheologischen Satz des Cartesius: ipsa naturae Dei immensitas est *causa sive ratio* propter quam nulla causa indiget ad existendum: statt Deus sagt er (im Anfang) stets substantia, und nun schließt er: substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia *causa sui*. (Eth. P. I, prop. 7.) Also durch dasselbe Argument, womit Cartesius das Dasein Gottes bewiesen hatte, beweist er das absolut notwendige Dasein der Welt, — die also keines Gottes bedarf. Dies leistet er noch deutlicher im 2. Scholio zur 8. Propositon: Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi. Diese Substanz aber ist bekanntlich die Welt. — Im selben Sinne sagt die Demonstration zur Prop. 24: Id, cujus natura in se considerata (d. i. Definition) involvit existentiam, est *causa sui*.

Was nämlich Cartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns, nur zum Behuf der Erkenntnis, nämlich des Beweises des Daseins Gottes, aufgestellt hatte, das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt. Beim Cartesius liegt im Begriffe Gottes die Existenz und wird also zum Argument für sein wirkliches Dasein: beim Spinoza steckt Gott selbst in der Welt. Was demnach beim Cartesius bloßer Erkenntnisgrund war, macht Spinoza zum Realgrund: hatte jener im ontologischen Beweise gelehrt, daß aus der essentia Gottes seine existentia folgt, so macht dieser daraus die causa sui und eröffnet dreist seine Ethik mit: per causam sui intelligo id, cujus essentia (Begriff involvit existentiam; — taub gegen den Aristoteles, der ihm zuruft: το δ' ειναι ουκ ουσια ουδενι! Hier haben wir nun die handgreiflichste Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursach. Und wenn die Neospinozisten (Schellingianer, Hegelianer usw.), gewohnt, Worte für Gedanken zu halten, sich oft in vornehm andächtiger Bewunderung über dieses causa sui ergehen, so sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher was nachher ist, ein freches

Machtwort, die unendliche Kausalkette abzuschneiden, ja, ein Analogon zu jenem Oesterreicher, der, als er, die Agraffe auf seinem festgeschnallten Schako zu befestigen, nicht hoch genug hinaufreichen konnte, auf den Stuhl stieg. Das rechte Emblem der causa sui ist Baron Münchhausen, sein im Wasser sinkendes Pferd mit den Beinen umklammernd und an seinem über den Kopf nach vorn geschlagenen Zopf sich mitsamt dem Pferde in die Höhe ziehend, und darunter gesetzt: Causa sui.

Zum Schluß werfe man noch einen Blick auf die Propos. 16 des ersten Buchs der Ethik, wo aus dem Grunde, daß ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae re vera ex eadem necessario sequuntur, gefolgert wird: ex necessitate divinae naturae (d. h. real genommen) infinita infinitis modis sequi debent: unstreitig also hat dieser Gott zur Welt das Verhältnis eines Begriffes zu seiner Definition. Nichtsdestoweniger knüpft sich gleich daran das Korollarium: Deum omnium rerum esse *causam efficientem*. Weiter kann die Verwechselung des Erkenntnisgrundes mit der Ursache nicht getrieben werden, und bedeutendere Folgen als hier, konnte sie nicht haben. Dies aber zeugt für die Wichtigkeit des Themas gegenwärtiger Abhandlung.

Zu diesen, aus Mangel an Deutlichkeit im Denken entsprungenen Verirrungen jener beiden großen Geister der Vergangenheit hat in unsern Tagen Herr v. Schelling noch ein kleines Nachspiel geliefert, indem er dem vorliegenden Klimax noch die dritte Stufe aufzusetzen sich bemüht hat. War nämlich Cartesius der Forderung des unerbittlichen Kausalitätsgesetzes, welches seinen Gott in die Enge trieb, dadurch begegnet, daß er der verlangten Ursache einen Erkenntnisgrund substituierte, um die Sache zur Ruhe zu bringen; und hatte Spinoza aus diesem eine wirkliche Ursache und also causa sui gemacht, wobei ihm der Gott zur Welt ward; so ließ Herr v. Schelling (in seiner Abhandlung von der menschlichen Freiheit) in Gott selbst den Grund und die Folge auseinandertreten, konsolidierte also die Sache noch viel besser dadurch, daß er sie zu einer realen und leibhaften Hypostase des Grundes und seiner Folge erhob, indem er uns mit etwas bekannt machte, „daß in Gott nicht Er selbst sei, sondern sein Grund, als ein Urgrund, oder vielmehr Ungrund." Hoc quidem vere palmarium est. — Daß er übrigens die ganze Fabel aus Jakob Böhmes „Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio" genommen hat, ist heutzutage bekannt genug; woher aber Jakob Böhme selbst die Sache habe und wo also eigentlich der Urgrund zu

Hause sei, scheint man nicht zu wissen; daher ich mir erlaube, es herzusetzen. Es ist der βυθος, d. i. abyssus, vorago, also bodenlose Tiefe, Ungrund, der Valentinianer (einer Ketzersekte des zweiten Jahrhunderts), welcher das ihm konsubstantiale Schweigen befruchtete, daß nun den Verstand und die Welt gebar: wie es Irenäus contr. haeres. lib. I. c. 1, in folgenden Worten berichtet: Λεγουσι γαρ τινα ειναι εν αορατοις και ακατονομαστοις ὑψωμασι τελειον Αιωνα προοντα· τουτον δε και προαρχην, και προπατορα, και βυθον καλουσιν. — — Ὑπαρχοντα δε αυτον αχωρητον και αορατον, ἀϊδιον τε και αγεννητον, εν ἡσυχιᾳ πολλῃ γεγονεναι εν απειροις αιωσι χρονων. Συνυπαρχειν δε αυτῳ και Εννοιαν, ἡν δε και Χαριν και Σιγην ονομαζουσι· και εννοηθηναι ποτε αφ' ἑαυτου προβαλεσθαι τον βυθον τουτον αρχην των παντων, και καθαπερ σπερμα την προβολην ταυτην (ἡν προβαλεσθαι ενενοηθη) καθεσθαι, ὡς εν μητρα, τῃ συνυπαρχουσῃ ἑαυτῳ Σιγῃ· Ταυτην δε, ὑποδεξαμενην το σπερμα τουτο, και εγκυμονα γενομενην, αποκυησαι Νουν, ὁμοιον τε και ἱσον τῳ προβαλοντι, και μονον χωρουντα το μεγεθος του Πατρος. Τον δε νουν τουτον και μονογενη καλουσι, και αρχην των παντων. (Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant.) Dem Jak. Böhme muß das irgendwie aus der Ketzergeschichte zu Ohren gekommen sein, und aus dessen Händen hat Herr v. Schelling es gläubig entgegengenommen.

§ 9.

Leibniz.

Leibniz hat zuerst den Satz vom Grunde als einen Hauptgrundsatz aller Erkenntnis und Wissenschaft förmlich aufgestellt. Er proklamiert ihn an vielen Stellen seiner Werke sehr pomp-

haft, tut gar wichtig damit und stellt sich, als ob er ihn erst erfunden hätte; jedoch weiß er von demselben nichts weiter zu sagen, als nur immer, daß alles und jedes einen zureichenden Grund haben müsse, warum es so und nicht anders sei; was die Welt denn doch auch wohl vor ihm gewußt haben wird. Die Unterscheidung der zweiten Hauptbedeutung desselben deutet er dabei gelegentlich zwar an, hat sie jedoch nicht ausdrücklich hervorgehoben, noch auch sonst sie irgendwo deutlich erörtert. Die Hauptstelle ist in seinen principiis philosophiae §. 32, und ein wenig besser in der französischen Bearbeitung derselben, überschrieben Monadologie: en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement: — womit zu vergleichen Theodicee § 44, und der 5. Brief an Clarke, § 125.

§ 10.

Wolf.

Wolf ist also der erste, welcher die beiden Hauptbedeutungen unsers Grundsatzes ausdrücklich gesondert und ihren Unterschied auseinandergesetzt hat. Er stellt jedoch den Satz vom zureichenden Grunde noch nicht, wie es jetzt geschieht, in der Logik auf, sondern in der Ontologie. Daselbst dringt er zwar schon § 71 darauf, daß man den Satz vom zureichenden Grund der Erkenntnis nicht mit dem der Ursach und Wirkung verwechseln solle, bestimmt hier aber doch nicht deutlich den Unterschied und begeht selbst Verwechselungen, indem er eben hier im Kapitel de ratione sufficiente §§ 70, 74, 75, 77, zum Beleg für das principium rationis sufficientis Beispiele von Ursach und Wirkung und Motiv und Handlung anführt, die, wenn er jene Unterscheidung machen will, im Kapitel de causis desselben Werks angeführt werden müßten. In diesem nun führt er wieder ganz ähnliche Beispiele an und stellt auch hier wieder das principium cognoscendi auf (§ 876), das zwar, als oben bereits abgehandelt, nicht hierher gehört, jedoch dient, die bestimmte und deutliche Unterscheidung desselben vom Gesetz der Kausalität einzuführen, welche sodann §§ 881—884 folgt. Principium, sagt er hier ferner, dicitur id, quod in se continet, rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich: 1) *principium fiendi* (causa), das er definiert als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapsis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor

lapidi insit. — 2) *principium essendi*, das er definiert: ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis. Dies letztere scheint mir ein unstatthafter Begriff. Möglichkeit überhaupt ist, wie Kant zur Genüge gezeigt hat, Uebereinstimmung mit den uns a priori bewußten Bedingungen aller Erfahrung. Aus diesem wissen wir, in Beziehung auf Wolfs Beispiel vom Stein, daß Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, d. h. ein Zustand auf einen andern folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: hier finden wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseins des Steins, und, als Ursach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapazität des Steins und seiner Berührung mit freier Wärme. Daß nun Wolf die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, daß die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Daß nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und so viel spezifische Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältnis derselben stehende Wärmekapazität mit sich bringt, ist, eben wie andererseits sein in Berührung mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämtlich principiorum fiendi: das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, der, als Ursach, die Erwärmung als Wirkung bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolfs principium essendi, das ich daher nicht anerkenne, und über welches ich hier teils deshalb etwas ausführlich gewesen bin, weil ich den Namen in einer ganz andern Bedeutung unten brauchen werde, und teils weil die Erörterung beiträgt, den wahren Sinn des Kausalitätsgesetzes faßlich zu machen. 3) unterscheidet Wolf, wie gesagt, principium cognoscendi, und unter causa führt er noch an causa impulsiva, sive ratio voluntatem determinans.

§ 11.

Philosophen zwischen Wolf und Kant.

Baumgarten, in seiner Metaphysica, §§ 20—24 und §§ 306—313, wiederholt die Wolfischen Unterscheidungen.

Reimarus, in der Vernunftlehre § 81, unterscheidet 1) innern Grund, wovon seine Erklärung mit Wolfs ratio essendi übereinstimmt, indessen von der ratio cognoscendi

gelten würde, wenn er nicht auf Dinge übertrüge, was nur von Begriffen gilt; und 2) äußern Grund, d. i. causa. — § 120 seq. bestimmt er die ratio cognoscendi richtig, als eine Bedingung der Aussage: allein § 125 verwechselt er doch, in einem Beispiel, Ursach damit.

Lambert, im neuen Organon, erwähnt die Wolfischen Unterscheidungen nicht mehr, zeigt aber in einem Beispiel, daß er Erkenntnisgrund von Ursache unterscheide, nämlich Bd. I, § 572, wo er sagt, Gott sei principium essendi der Wahrheiten und die Wahrheiten principia cognoscendi Gottes.

Platner, in den Aphorismen, § 868, sagt: „Was innerhalb der Vorstellung Grund und Folge (principium cognoscendi, ratio — rationatum) heißt, das ist in der Wirklichkeit Ursach und Wirkung (causa efficiens — effectus). Jede Ursach ist Erkenntnisgrund, jede Wirkung Erkenntnisfolge." Er meint also, daß Ursach und Wirkung dasjenige seien, was in der Wirklichkeit den Begriffen von Grund und Folge im Denken entspricht, daß jene zu diesen sich verhielten etwa wie Substanz und Akzidenz zu Subjekt und Prädikat, oder wie Qualität des Objekts zur Empfindung desselben in uns usf. Ich halte es für überflüssig, diese Meinung zu widerlegen, da jeder leicht einsehen wird, daß das Verhältnis von Grund und Folge in Urteilen etwas ganz anderes ist, als eine Erkenntnis von Wirkung und Ursach; obwohl in einzelnen Fällen auch Erkenntnis einer Ursach, als solcher, Grund eines Urteils sein kann, das die Wirkung aussagt. (Vergl. § 36.)

§ 12.

Hume.

Bis auf diesen ernstlichen Denker hatte noch niemand gezweifelt an folgendem. Zuerst und vor allen Dingen im Himmel und auf Erden ist der Satz vom zureichenden Grunde, nämlich das Gesetz der Kausalität. Denn er ist eine veritas aeterna: d. h. er selbst ist an und für sich, erhaben über Götter und Schicksal; alles übrige hingegen, z. B. der Verstand, der den Satz vom Grunde denkt, nicht weniger die ganze Welt und auch was etwa die Ursache dieser Welt sein mag, wie Atome, Bewegung, ein Schöpfer usw., ist dies erst in Gemäßheit und vermöge desselben. Hume war der erste, dem es einfiel, zu fragen, woher denn dieses Gesetz der Kausalität seine Auktorität habe, und die Kreditive derselben zu verlangen. Sein Ergebnis, daß die Kausalität nichts weiter, als die empirisch wahrgenommene und uns

gewöhnlich gewordene Zeitfolge der Dinge und Zustände sei, ist bekannt; jeder fühlt sogleich das Falsche desselben, und es zu widerlegen, ist auch nicht schwer. Allein das Verdienst lag in der Frage selbst; sie wurde die Anregung und der Anknüpfungspunkt zu Kants tiefsinnigen Untersuchungen und dadurch zu einem ungleich tiefer gefaßten und gründlicheren Idealismus als der bisherige, der hauptsächlich der Berkeleysche ist, gewesen war, zum transzendentalen Idealismus, aus welchem uns die Ueberzeugung hervorgeht, daß die Welt so abhängig von uns im ganzen ist, wie wir es von ihr im einzelnen sind. Denn indem er die transzendentalen Prinzipien nachwies als solche, vermöge deren wir über die Objekte und ihre Möglichkeit einiges a priori, d. h. vor aller Erfahrung, bestimmen können, bewies er daraus, daß diese Dinge nicht unabhängig von unserer Erkenntnis so dasein können, wie sie sich uns darstellen. Die Verwandtschaft einer solchen Welt mit dem Traume tritt hervor.

§ 13.

Kant und seine Schule.

Kants Hauptstelle über den Satz vom zureichenden Grunde steht in der kleinen Schrift „über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft entbehrlich gemacht werden soll", und zwar im ersten Abschnitt derselben, unter A. Daselbst bringt Kant auf die Unterscheidung des „logischen (formalen) Prinzips der Erkenntnis „„ein jeder Satz muß seinen Grund haben"" von dem transzendentalen (materialen) Prinzip „„ein jedes Ding muß seinen Grund haben"", indem er gegen Eberhard polemisiert, der beides hatte identifizieren wollen. — Seinen Beweis der Apriorität und dadurch Transzendentalität des Kausalitätsgesetzes werde ich weiterhin in einem eigenen Paragraphen kritisieren, nachdem ich den allein richtigen zuvor werde geliefert haben.

Nach diesen Vorgängern bestimmen denn die mancherlei Lehrbücher der Logik, welche die Kantische Schule geliefert hat, z. B. die von Hofbauer, Maaß, Jakob, Kiesewetter u. a. den Unterschied zwischen Erkenntnisgrund und Ursache ziemlich genau. Kiesewetter besonders gibt ihn in seiner Logik (Bd. 1. S. 16) völlig genügend also an: „Logischer Grund (Erkenntnisgrund) ist nicht zu verwechseln mit dem realen (Ursach). Der Satz des zureichenden Grundes gehört in die Logik, der Satz der Kausalität in die Metaphysik. (S. 60.) Jener ist der Grund-

satz des Denkens, dieser der Erfahrung. Ursache betrifft wirkliche Dinge, logischer Grund nur Vorstellungen.

Die Gegner Kants dringen noch mehr auf die Unterscheidung. G. E. Schulze, in seiner Logik § 19, Anmerk. 1 und § 63, klagt über Verwechselung des Satzes vom zureichenden Grunde mit dem der Kausalität. Salomon Maimon, in seiner Logik S. 20, 21, klagt, daß man viel vom zureichenden Grunde gesprochen habe, ohne zu erklären, was man darunter verstehe, und in der Vorrede S. XXIV tadelt er, daß Kant das Prinzip der Kausalität von der logischen Form der hypothetischen Urteile ableite.

F. H. Jacobi, in seinen „Briefen über die Lehre des Spinoza", Beilage 7, S. 414, sagt, daß aus der Vermischung des Begriffes des Grundes mit dem der Ursache eine Täuschung entstehe, welche die Quelle verschiedener falscher Spekulationen geworden sei; auch gibt er den Unterschied derselben auf seine Weise an. Indessen findet man hier, wie gewöhnlich bei ihm, mehr ein selbstgefälliges Spiel mit Phrasen als ernstliches Philosophieren.

Wie endlich Herr v. Schelling Grund und Ursache unterscheide, kann man ersehen aus seinen „Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie", § 184, welche das erste Heft des ersten Bandes der Jahrbücher der Medizin von Marcus und Schelling eröffnen. Daselbst wird man belehrt, daß die Schwere der Grund und das Licht die Ursache der Dinge sei; — welches ich bloß als ein Kuriosum anführe, da außerdem ein solches leichtfertiges In-den-Tag-hinein-schwatzen keine Stelle unter den Meinungen ernster und redlicher Forscher verdient.

§ 14.

Ueber die Beweise des Satzes.

Noch ist zu erwähnen, daß man mehrmals vergeblich versucht hat, den Satz vom zureichenden Grund überhaupt zu beweisen, meistens ohne genau zu bestimmen, in welcher Bedeutung man ihn nahm. Z. B. Wolf in der Ontologie § 70, welchen Beweis Baumgarten in der Metaphysik § 20 wiederholt. Es wäre überflüssig, ihn auch hier zu wiederholen und zu widerlegen, da es in die Augen fällt, daß er auf einem Wortspiel beruht. Platner in den Aphorismen § 828, Jakob in der Logik und Metaphysik (S. 38. 1794), haben andere Beweise versucht, in denen der Zirkel sehr leicht zu erkennen ist. Von Kants Be-

weisen soll, wie gesagt, weiter unten geredet werden. Da ich durch diese Abhandlung die verschiedenen Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, aufzuweisen hoffe; so wird sich von selbst ergeben, daß der Satz überhaupt nicht zu beweisen ist, sondern von allen jenen Beweisen (mit Ausnahme des Kantischen, als welcher nicht auch die Gültigkeit, sondern auch die Apriorität des Kausalitätsgesetzes gerichtet ist) gilt, was Aristoteles sagt: λογον ζητουσι ὡν ουκ εστι λογος· αποδειξεως γαρ αρχη ουκ αποδειξις εστι. Metaph. III, 6 (rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demontratio), womit zu vergleichen Analyt. post. I, 3. Denn jeder Beweis ist die Zurückführung auf ein Anerkanntes, und wenn wir von diesem, was es auch sei, immer wieder einen Beweis fordern, so werden wir zuletzt auf gewisse Sätze geraten, welche die Formen und Gesetze, und daher die Bedingungen alles Denkens und Erkennens ausdrücken, aus deren Anwendung mithin alles Denken und Erkennen besteht; so daß Gewißheit nichts weiter ist, als Uebereinstimmung mit ihnen, folglich ihre eigene Gewißheit nicht wieder aus anderen Sätzen erhellen kann. Wir werden im 5. Kapitel die Art der Wahrheit solcher Sätze erörtern.

Einen Beweis für den Satz vom Grunde insbesondere zu suchen, ist überdies eine spezielle Verkehrtheit, welche von Mangel an Besonnenheit zeugt. Jeder Beweis nämlich ist die Darlegung des Grundes zu einem ausgesprochenen Urteil, welches eben dadurch das Prädikat w a h r erhält. Eben von diesem Erfordernis eines Grundes für jedes Urteil ist der Satz vom Grunde der Ausdruck. Wer nun einen Beweis, d. i. die Darlegung eines Grundes, für ihn fordert, setzt ihn eben hiedurch schon als wahr voraus, ja stützt seine Forderung eben auf diese Voraussetzung. Er gerät also in diesen Zirkel, daß er einen Beweis der Berechtigung, einen Beweis zu fordern, fordert.

Drittes Kapitel.

Unzulänglichkeit der bisherigen Darstellung und Entwurf zu einer neuen.

§ 15.

Fälle, die unter den bisher aufgestellten Bedeutungen des Satzes nicht begriffen sind.

Aus der im vorigen Kapitel gegebenen Uebersicht ergibt sich als gemeines Resultat, daß man, obwohl erst allmählich und auffallend spät, auch nicht ohne öfter von neuem in Verwechselungen und Fehlgriffe zu geraten, zwei Anwendungen des Satzes vom zureichenden Grunde unterschieden hat: die eine auf Urteile, die, um wahr zu sein, immer einen Grund, die andere auf Veränderungen realer Objekte, die immer eine Ursache haben müssen. Wir sehen, daß in beiden Fällen der Satz vom zureichenden Grund zur Frage *Warum* berechtigt, welche Eigenschaft ihm wesentlich ist. Allein sind unter jenen beiden Verhältnissen alle Fälle begriffen, in denen wir Warum zu fragen berechtigt sind? Wenn ich frage: Warum sind in diesem Triangel die drei Seiten gleich? So ist die Antwort: weil die drei Winkel gleich sind. Ist nun die Gleichheit der Winkel *Ursach* der Gleichheit der Seiten? Nein, denn hier ist von keiner Veränderung, also von keiner Wirkung, die eine Ursach haben müßte, die Rede. — Ist sie bloß Erkenntnisgrund? Nein, denn die Gleichheit der Winkel ist nicht bloß Beweis der Gleichheit der Seiten, nicht bloß Grund eines Urteils; aus bloßen Begriffen ist ja nimmermehr einzusehen, daß, weil die Winkel gleich sind, auch die Seiten gleich sein müssen: denn im Begriff von Gleichheit der Winkel liegt nicht der von Gleichheit der Seiten. Es ist hier also keine Verbindung zwischen Begriffen oder Urteilen, sondern zwischen Seiten und Winkeln. Die Gleichheit der Winkel ist nicht *unmittelbar* Grund zur *Erkenntnis* der Gleichheit der Seiten, sondern nur *mittelbar*, indem sie Grund des *So-seins*, hier des Gleichseins der Seiten ist: darum, daß die Winkel gleich sind, müssen die Seiten gleich sein. Es findet sich hier eine notwendige Verbindung zwischen Winkeln und Seiten, nicht unmittelbar eine notwendige Verbindung zweier Urteile. — Oder wiederum, wenn ich frage, warum zwar infecta facta, aber nimmermehr facta infecta fieri possunt; also warum denn eigentlich die Ver-

gangenheit schlechthin unwiderbringlich, die Zukunft unausbleiblich sei, so läßt sich dies auch nicht rein logisch, mittelst bloßer Begriffe, dartun. Und ebensowenig ist es Sache der Kausalität, da diese nur die Begebenheiten in der Zeit, nicht diese selbst beherrscht. Aber nicht durch Kausalität, sondern unmittelbar durch ihr bloßes Dasein selbst, dessen Eintritt jedoch unausbleiblich war, hat die jetzige Stunde die verflossene in den bodenlosen Abgrund der Vergangenheit gestürzt und auf ewig zu nichts gemacht. Dies läßt sich aus bloßen Begriffen nicht verstehen, noch durch sie verdeutlichen, sondern wir erkennen es ganz unmittelbar und intuitiv, eben wie den Unterschied zwischen rechts und links und was von diesem abhängt, z. B. daß der linke Handschuh nicht zur rechten Hand paßt.

Da nun also nicht alle Fälle, in denen der Satz vom zureichenden Grunde Anwendung findet, sich zurückführen lassen auf logischen Grund und Folge und Ursach und Wirkung, so muß bei dieser Einteilung dem Gesetz der Spezifikation kein Genüge geschehen sein. Das Gesetz der Homogeneität nötigt uns jedoch vorauszusetzen, daß jene Fälle nicht ins Unendliche verschieden sein, sondern auf gewisse Gattungen müssen zurückgeführt werden können. Ehe ich nun diese Einteilung versuche, ist es nötig zu bestimmen, was dem Satz vom zureichenden Grunde, als sein eigentümlicher Charakter, in allen Fällen eigen sei, weil der Geschlechtsbegriff vor den Gattungsbegriffen festgestellt werden muß.

§ 16.

Die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grund.

Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Rezeptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subjekt und Objekt und enthält nichts außerdem. Objekt für das Subjekt sein, und unsere Vorstellung sein, ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts einzelnes und Abge-

rissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grund, in seiner Allgemeinheit ausdrückt. Obgleich dieselbe nun, wie wir schon aus dem Bisherigen entnehmen können, je nach Verschiedenheit der Art der Objekte, verschiedene Gestalten annimmt, welche zu bezeichnen der Satz vom Grunde dann auch wieder seinen Ausdruck modifiziert, so bleibt ihr doch immer das allen jenen Gestalten Gemeinsame, welches unser Satz, allgemein und abstrakt gefaßt, besagt. Die demselben zum Grunde liegenden, im folgenden näher nachzuweisenden Verhältnisse, sind es daher, welche ich die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde genannt habe. Diese nun sondern sich, bei näherer, den Gesetzen der Homogeneität und der Spezifikation gemäß angestellter Betrachtung, in bestimmte, voneinander sehr verschiedene Gattungen, deren Anzahl sich auf vier zurückführen läßt, indem sie sich richtet nach den vier Klassen, in welche alles, was für uns Objekt werden kann, also alle unsere Vorstellungen zerfallen. Diese Klassen werden in den nächsten vier Kapiteln aufgestellt und abgehandelt.

In jeder derselben werden wir den Satz vom zureichenden Grund in einer andern Gestalt auftreten, sich aber überall dadurch, daß er den oben angegebenen Ausdruck zuläßt, als denselben und als aus der hier angegebenen Wurzel entsprossen zu erkennen geben sehen.

Viertes Kapitel.

Ueber die erste Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§ 17.

Allgemeine Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die erste Klasse der möglichen Gegenstände unseres Vorstellungsvermögens ist die der anschaulichen, vollständigen, empirischen Vorstellungen. Sie sind anschauliche, im Gegensatz der bloß gedachten, also der abstrakten Begriffe; vollständige, sofern sie, nach Kants Unterscheidung, nicht bloß das Formale, sondern auch das Materiale der Erscheinungen enthalten; empirische, teils sofern sie nicht aus bloßer Gedankenverknüpfung hervorgehen,

sondern in einer Anregung der Empfindung unseres sensitiven Leibes ihren Ursprung haben, auf welchen sie, zur Beglaubigung ihrer Realität, stets zurückweisen; teils weil sie, gemäß den Gesetzen des Raumes, der Zeit und der Kausalität im Verein, zu demjenigen end- und anfangslosen Komplex verknüpft sind, der unsere empirische Realität ausmacht. Da jedoch diese, nach dem Ergebnis der Kantischen Belehrung, die transszendentale Idealität derselben nicht aufhebt, so kommen sie hier, wo es sich um die formellen Elemente der Erkenntnis handelt, bloß als Vorstellungen in Betracht.

§ 18.

Umriß einer transzendentalen Analysis der empirischen Realität.

Die Formen dieser Vorstellungen sind die des innern und äußern Sinnes, Zeit und Raum. Aber nur als erfüllt sind diese wahrnehmbar. Ihre Wahrnehmbarkeit ist die Materie, auf welche ich weiterhin, wie auch § 21, zurückkommen werde.

Wäre die Zeit die alleinige Form dieser Vorstellungen, so gäbe es kein Zugleichsein und deshalb nichts Beharrliches und keine Dauer. Denn die Zeit wird nur wahrgenommen, sofern sie erfüllt ist, und ihr Fortgang nur durch den Wechsel des sie Erfüllenden. Das Beharren eines Objekts wird daher nur erkannt durch den Gegensatz des Wechsels anderer, die mit ihm zugleich sind. Die Vorstellung des Zugleichseins aber ist in der bloßen Zeit nicht möglich, sondern, zur andern Hälfte, bedingt durch die Vorstellung vom Raum; weil in der bloßen Zeit alles nacheinander, im Raum aber nebeneinander ist: dieselbe entsteht also erst durch den Verein von Zeit und Raum.

Wäre andererseits der Raum die alleinige Form der Vorstellungen dieser Klasse, so gäbe es keinen Wechsel; denn Wechsel oder Veränderung ist Sukzession der Zustände, und Sukzession ist nur in der Zeit möglich. Daher kann man die Zeit auch definieren als die Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen am selben Dinge.

Wir sehen also, daß die beiden Formen der empirischen Vorstellungen, obwohl sie bekanntlich unendliche Teilbarkeit und unendliche Ausdehnung gemein haben, doch grundverschieden sind, darin, daß was der einen wesentlich ist, in der andern gar keine Bedeutung hat: das Nebeneinander keine in der Zeit,

das Nacheinander keine im Raum. Die empirischen, zum gesetzmäßigen Komplex der Realität gehörigen Vorstellungen erscheinen dennoch in beiden Formen zugleich, und sogar ist eine innige Vereinigung beider die Bedingung der Realität, welche aus ihnen gewissermaßen wie ein Produkt aus seinen Faktoren erwächst. Was diese Vereinigung schafft, ist der Verstand, der, mittelst seiner ihm eigentümlichen Funktion, jene heterogenen Formen der Sinnlichkeit verbindet, so daß aus ihrer wechselseitigen Durchdringung, wiewohl eben auch nur für ihn selbst, die empirische Realität hervorgeht, als eine Gesamtvorstellung, welche einen durch die Formen des Satzes vom Grunde zusammengehaltenen Komplex, jedoch mit problematischen Grenzen, bildet, von dem alle einzelnen, dieser Klasse angehörigen Vorstellungen Teile sind und in ihm, bestimmten, uns a priori bewußten Gesetzen gemäß, ihre Stellen einnehmen, in welchem daher unzählige Objekte zugleich existieren, weil in ihm, ungeachtet der Unaufhaltsamkeit der Zeit, die Substanz, d. i. die Materie, beharrt, und ungeachtet der starren Unbeweglichkeit des Raumes, ihre Zustände wechseln, in welchem also, mit einem Wort, diese ganze objektive reale Welt für uns da ist. Die Ausführung der hier nur im Umriß gegebenen Analysis der empirischen Realität, durch eine nähere Auseinandersetzung der Art und Weise, wie durch die Funktion des Verstandes jene Vereinigung und mit ihr die Erfahrungswelt für ihn zustande kommt, findet der teilnehmende Leser in der „Welt als Wille und Vorstellung," Bd. 1, §. 4 (oder erste Aufl. S. 12 fg.), wozu ihm die dem 4. Kapitel des 2. Bandes beigegebene und seiner aufmerksamen Beachtung empfohlene Tafel der „Prädikabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie" eine wesentliche Beihilfe sein wird; da aus ihr besonders erhellt, wie die Gegensätze des Raumes und der Zeit sich in der Materie, als ihrem in der Form der Kausalität sich darstellenden Produkt, ausgleichen.

Die Funktion des Verstandes, welche die Basis der empirischen Realität ausmacht, soll sogleich ihre ausführliche Darstellung erhalten: nur müssen zuvor, durch ein paar beiläufige Erörterungen, die nächsten Anstöße, welche die hier befolgte idealistische Grundauffassung finden könnte, beseitigt werden.

---

§ 19.

Unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen.

Weil nun aber, ungeachtet dieser Vereinigung der Formen des innern und äußern Sinnes, durch den Verstand, zur Vorstellung der Materie und damit zu der einer beharrenden Außenwelt, das Subjekt unmittelbar nur durch den innern Sinn erkennt, indem der äußere Sinn wieder Objekt des innern ist und dieser die Wahrungen jenes wieder wahrnimmt, das Subjekt also in Hinsicht auf die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen in seinem Bewußtsein, den Bedingungen der Zeit allein, als der Form des innern Sinnes, unterworfen bleibt*); so kann ihm nur eine deutliche Vorstellung, wiewohl diese sehr zusammengesetzt sein kann, auf einmal gegenwärtig sein. Vorstellungen sind unmittelbar gegenwärtig heißt: sie werden nicht nur in der vom Verstande (der, wie wir sogleich sehen werden, ein intuitives Vermögen ist) vollzogenen Vereinigung der Zeit und des Raums zur Gesamtvorstellung der empirischen Realität, sondern sie werden als Vorstellungen des innern Sinnes in der bloßen Zeit erkannt und zwar auf dem Indifferenzpunkt zwischen den beiden auseinandergehenden Richtungen dieser, welcher Gegenwart heißt. Die im vorigen Paragraphen berührte Bedingung zur unmittelbaren Gegenwart einer Vorstellung dieser Klasse ist ihre kausale Einwirkung auf unsre Sinne, mithin auf unsern Leib, welcher selbst zu den Objekten dieser Klasse gehört, mithin dem in ihr herrschenden, sogleich zu erörternden Gesetze der Kausalität unterworfen ist. Weil dieserhalb das Subjekt, nach den Gesetzen sowohl der innern, wie der äußern Welt, bei jener einen Vorstellung nicht bleiben kann, in der bloßen Zeit aber kein Zugleichsein ist; so wird jene Vorstellung stets wieder verschwinden, von andern verdrängt, nach einer nicht a priori bestimmbaren, sondern von bald zu erwähnenden Umständen abhängigen Ordnung. Daß außerdem Phantasie und Traum die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen reproduzieren, ist eine bekannte Tatsache, deren Erörterung jedoch nicht hieher, sondern in die empirische Psychologie gehört. Da nun aber, ungeachtet dieser Flüchtigkeit und dieser Vereinzelung der Vorstellungen, in Hinsicht auf ihre unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts,

*) Vergl. Krit. d. rein. Vern., Elementarlehre Abschn. II, Schlüsse a. d. Begr. d. u. c. Der ersten Aufl. S. 33; der 5. S. 49.

diesem dennoch die Vorstellung von einem alles begreifenden Komplex der Realität, wie ich diesen oben beschrieben, durch die Funktion des Verstandes, bleibt; so hat man, in Hinsicht auf diesen Gegensatz, die Vorstellungen, sofern sie zu jenem Komplex gehören, für etwas ganz anderes gehalten, als sofern sie dem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtig sind, und in jener Eigenschaft sie reale Dinge, in dieser aber allein Vorstellungen κατ' εξοχην genannt. Diese Auffassung der Sache, welche die gemeine ist, heißt bekanntlich Realismus. Ihr hat sich, mit dem Eintritte der neueren Philosophie, der Idealismus entgegengestellt und immer mehr Feld gewonnen. Zuerst durch Malebranche und Berkeley vertreten, wurde er durch Kant zum transzendentalen Idealismus potenziert, welcher das Zusammenbestehen der empirischen Realität der Dinge mit der transzendentalen Idealität derselben begreiflich macht, und demgemäß Kant, in der Krit. d. rein. Vern., sich unter anderm so ausspricht: „ich verstehe unter dem transzendentalen Idealismus aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst ansehen." Weiterhin in der Anmerkung: „der Raum ist selbst nichts anderes, als Vorstellung; folglich, was in ihm ist, muß in der Vorstellung enthalten sein, und im Raum ist gar nichts, außer sofern es in ihm wirklich vorgestellt wird." (Kritik des 4. Paralogismus der transz. Psychol. S. 369 und 375 der ersten Aufl.) Endlich in der diesem Kapitel angehängten „Betrachtung" heißt es: „wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muß die ganze Körperwelt wegfallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unsers Subjekts, und eine Art Vorstellung desselben." In Indien ist, sowohl im Brahmanismus, als im Buddhaismus, der Idealismus sogar Lehre der Volksreligion: bloß in Europa ist er, infolge der wesentlich und unumgänglich realistischen jüdischen Grundansicht, paradox. Der Realismus übersieht aber, daß das sogenannte Sein dieser realen Dinge doch durchaus nichts anderes ist, als ein Vorgestelltwerden, oder, wenn man darauf besteht, nur die unmittelbare Gegenwart im Bewußtsein des Subjekts ein Vorgestelltwerden κατ' εντελεχειαν zu nennen, gar nur ein Vorgestelltwerdenkönnen κατα δυναμιν: er übersieht, daß das Objekt außerhalb seiner Beziehung auf das Subjekt nicht mehr Objekt bleibt, und daß, wenn man ihm diese nimmt oder davon abstrahiert, sofort auch alle objektive Existenz aufgehoben ist. Leibniz, der das Bedingtsein des Objekts durch das Subjekt wohl fühlte, jedoch sich von dem Gedanken eines Seins

an sich der Objekte, unabhängig von ihrer Beziehung auf das Subjekt, d. h. vom Vorgestelltwerden, nicht frei machen konnte, nahm zuvörderst eine der Welt der Vorstellung genau gleiche und ihr parallel laufende Welt der Objekte an sich an, die aber mit jener nicht direkt, sondern nur äußerlich, mittelst einer harmonia praestabilita, verbunden war; — augenscheinlich das Ueberflüssigste auf der Welt, da sie selbst nie in die Wahrnehmung fällt und die ihr ganz gleiche Welt in der Vorstellung auch ohne sie ihren Gang geht. Als er nun aber wieder das Wesen der an sich selbst objektiv existierenden Dinge näher bestimmen wollte, geriet er in die Notwendigkeit, die Objekte an sich selbst für Subjekte (monades) zu erklären, und gab eben dadurch den sprechendsten Beweis davon, daß unser Bewußtsein, so weit es ein bloß erkennendes ist, also innerhalb der Schranken des Intellekts, d. h. des Apparats zur Welt der Vorstellung, eben nichts weiter finden kann, als Subjekt und Objekt, Vorstellendes und Vorstellung, und wir daher, wenn wir vom Objektsein (Vorgestelltwerden) eines Objekts abstrahiert, d. h. als solches es aufgehoben haben, und dennoch etwas setzen wollen, auf gar nichts geraten können, als das Subjekt. Wollen wir aber umgekehrt vom Subjektsein des Subjekts abstrahieren und dennoch nichts übrig behalten, so tritt der umgekehrte Fall ein, der sich zum Materialismus entwickelt.

Spinoza, der mit der Sache nicht aufs reine und daher nicht zu deutlichen Begriffen gekommen war, hatte dennoch die notwendige Beziehung zwischen Objekt und Subjekt, als eine ihnen so wesentliche, daß sie durchaus Bedingung ihrer Denkbarkeit ist, sehr wohl verstanden und sie deshalb als eine Identität des Erkennenden und Ausgedehnten in der allein existierenden Substanz dargestellt.

Anmerk. Ich bemerke bei Gelegenheit der Haupterörterung dieses Paragraphen, daß, wenn ich, im Fortgange der Abhandlung, mich, der Kürze und leichtern Faßlichkeit halber, des Ausdrucks reale Objekte bedienen werde, darunter nichts anderes zu verstehen ist, als eben die anschaulichen, zum Komplex der an sich selbst stets ideal bleibenden empirischen Realität verknüpften Vorstellungen.

---

§ 20.

Satz vom zureichenden Grunde des Werdens.

In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als Gesetz der Kausalität, und ich nenne ihn als solches den Satz

vom zureichenden Grunde des Werdens, principium rationis sufficientis fiendi. Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein- und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursach, der zweite die Wirkung. Wenn sich z. B. ein Körper entzündet; so muß diesem Zustand des Brennens vorhergegangen sein ein Zustand 1) der Verwandtschaft zum Oxygen, 2) der Berührung mit dem Oxygen, 3) einer bestimmten Temperatur. Da, sobald dieser Zustand vorhanden war, die Entzündung unmittelbar erfolgen mußte, diese aber erst jetzt erfolgt ist; so kann auch jener Zustand nicht immer dagewesen, sondern muß erst jetzt eingetreten sein. Dieser Eintritt heißt eine Veränderung. Daher steht das Gesetz der Kausalität in ausschließlicher Beziehung auf Veränderungen und hat es stets nur mit diesen zu tun. Jede Wirkung ist, bei ihrem Eintritt, eine Veränderung und gibt, eben weil sie nicht schon früher eingetreten, unfehlbare Anweisung auf eine andere, ihr vorhergegangene Veränderung, welche, in Beziehung auf sie, Ursache, in Beziehung auf eine dritte, ihr selbst wieder notwendig vorhergegangene Veränderung aber Wirkung heißt. Dies ist die Kette der Kausalität: sie ist notwendig anfangslos. Demnach also muß jeder eintretende Zustand aus einer ihm vorhergegangenen Veränderung erfolgt sein, z. B. in unserm obigen Fall, aus dem Hinzutreten freier Wärme an den Körper, aus welchem die Temperaturerhöhung erfolgen mußte: dieses Hinzutreten freier Wärme ist wieder durch eine vorhergehende Veränderung, z. B. das Auffallen der Sonnenstrahlen auf einen Brennspiegel, bedingt; dieses etwa durch das Wegziehen einer Wolke von der Richtung der Sonne; dieses durch Wind; dieser durch ungleiche Dichtigkeit der Luft; diese durch andere Zustände, und so in infinitum. Daß, wenn ein Zustand, um Bedingung zum Eintritt eines neuen zu sein, alle Bestimmungen bis auf eine enthält, man diese eine, wenn sie jetzt noch, also zuletzt, hinzutritt, die Ursach κατ' εξοχην nennen will, ist zwar insofern richtig, als man sich dabei an die letzte, hier allerdings entscheidende Veränderung hält: davon abgesehen aber hat, für die

Feststellung der ursächlichen Verbindung der Dinge im allgemeinen, eine Bestimmung des kausalen Zustandes, dadurch, daß sie die letzte ist, die hinzutritt, vor den übrigen nichts voraus. So ist, im angeführten Beispiel, das Wegziehen der Wolke zwar insofern die Ursach der Entzündung zu nennen, als es später eintritt, als das Richten des Brennspiegels auf das Objekt: dieses hätte jedoch später geschehen können, als das Wegziehen der Wolke, und das Zulassen des Oxygens wieder später als dieses: solche zufällige Zeitbestimmungen haben denn in jener Hinsicht zu entscheiden, welches die Ursach sei. Bei genauerer Betrachtung hingegen finden wir, daß der ganze Zustand die Ursache des folgenden ist, wobei es im wesentlichen einerlei ist, in welcher Zeitfolge seine Bestimmungen zusammengekommen seien. Demnach mag man, in Hinsicht auf einen gegebenen einzelnen Fall, die zuletzt eingetretene Bestimmung eines Zustandes, weil sie die Zahl der hier erforderlichen Bedingungen voll macht, also ihr Eintritt die hier entscheidende Veränderung wird, die Ursache κατ' ἐξοχήν nennen: jedoch für die allgemeine Betrachtung darf nur der ganze, den Eintritt des folgenden herbeiführende Zustand als Ursache gelten. Die verschiedenen einzelnen Bestimmungen aber, welche erst zusammengenommen die Ursache komplettieren und ausmachen, kann man die ursächlichen Momente, oder auch die Bedingungen nennen, und demnach die Ursache in solche zerlegen. Ganz falsch hingegen ist es, wenn man nicht den Zustand, sondern die Objekte Ursache nennt, z. B. im angeführten Fall würden einige den Brennspiegel Ursach der Entzündung nennen, andere die Wolke, andere die Sonne, andere das Oxygen und so regellos nach Belieben. Es hat aber gar keinen Sinn zu sagen, ein Objekt sei Ursach eines andern; zunächst, weil die Objekte nicht bloß die Form und Qualität, sondern auch die Materie enthalten, diese aber weder entsteht, noch vergeht; und sodann, weil das Gesetz der Kausalität sich ausschließlich auf Veränderungen, d. h. auf den Ein- und Austritt der Zustände in der Zeit bezieht, als woselbst es dasjenige Verhältnis reguliert, in Beziehung auf welches der frühere Ursach, der spätere Wirkung heißt und ihre notwendige Verbindung das Erfolgen.

Den nachdenkenden Leser verweise ich hier auf die Erläuterungen, welche ich in der „Welt als Wille und Vorst." Bd. 2, Kap. 4, besonders S. 42 und fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 46 fg.) geliefert habe. Denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß man von der wahren und eigentlichen Bedeutung des Kausalitäts-

gesetzes, wie auch vom Bereich seiner Geltung, vollkommen deutliche und feste Begriffe habe, also vor allen Dingen klar erkenne, daß dasselbe allein und ausschließlich auf Veränderungen materieller Zustände sich bezieht und schlechterdings auf nichts anderes; folglich nicht herbeigezogen werden darf, wo nicht davon die Rede ist. Es ist nämlich der Regulator der in der Zeit eintretenden Veränderungen der Gegenstände der äußern Erfahrung: diese aber sind sämtlich materiell. Jede Veränderung kann nur eintreten dadurch, daß eine andere, nach einer Regel bestimmte, ihr vorhergegangen ist, durch welche sie aber dann als notwendig herbeigeführt eintritt: diese Notwendigkeit ist der Kausalnexus.

So einfach demnach das Gesetz der Kausalität ist; so finden wir in den philosophischen Lehrbüchern, von den ältesten Zeiten an, bis auf die neuesten, in der Regel, es ganz anders ausgedrückt, nämlich abstrakter, mithin weiter und unbestimmter gefaßt. Da heißt es denn etwa, Ursache sei, wodurch ein anderes zum Dasein gelangt, oder was ein anderes hervorbringt, es wirklich macht u. dgl. m.; wie denn schon Wolf sagt: causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet; während doch, bei der Kausalität, es sich offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entstehen, ein Ins-Dasein-treten des vorher gar nicht Gewesenen, eine Unmöglichkeit ist. An jenen hergebrachten zu weiten, schiefen, falschen Fassungen des Kausalitätsverhältnisses mag nun zwar größtenteils Unklarheit des Denkens Schuld sein: aber zuverlässig steckt mitunter auch Absicht dahinter, nämlich theologische, schon von ferne mit dem kosmologischen Beweise liebäugelnde, welche bereit ist, diesem zu gefallen, selbst transzendentale Wahrheiten a priori (diese Muttermilch des menschlichen Verstandes) zu verfälschen. Am deutlichsten hat man dies vor Augen im Buche des Thomas Brown, On the relation of cause and effect, welches, 460 Seiten zählend, schon 1835 seine vierte Auflage, und seitdem wohl mehrere, erlebt hat und, abgesehen von seiner ermüdenden, kathedermäßigen Weitschweifigkeit, seinen Gegenstand nicht übel behandelt. Dieser Engländer nun hat ganz richtig erkannt, daß es allemal Veränderungen sind, welche das Gesetz der Kausalität betrifft, daß also jede Wirkung eine Veränderung sei: aber daß die Ursache ebenfalls eine Veränderung sei, woraus folgt, daß die ganze Sache bloß der ununterbrochene Nexus der in der Zeit sich sukzedierenden Veränderungen sei, — damit will er nicht

heraus, obwohl es ihm unmöglich entgangen sein kann; sondern er nennt jedesmal, höchst ungeschickt, die Ursache ein der Veränderung vorhergehendes Objekt, oder auch Substanz, und mit diesem ganz falschen Ausdruck, der ihm seine Auseinandersetzungen überall verdirbt, dreht und quält er sich, sein ganzes langes Buch hindurch, erbärmlich herum, gegen sein besseres Wissen und Gewissen; einzig und allein, damit seine Darstellung dem etwa anderweitig und von andern dereinst aufzustellenden kosmologischen Beweise nur ja nicht im Wege stehe. — Wie muß es doch mit einer Wahrheit bestellt sein, der man durch solche Schliche schon von ferne den Weg zu bahnen hat.

Aber was haben denn unsere guten, redlichen, Geist und Wahrheit höher als alles schätzenden deutschen Philosophieprofessoren ihrerseits für den so teuren kosmologischen Beweis getan, nachdem nämlich Kant, in der Vernunftkritik, ihm die tödliche Wunde beigebracht hatte? Da war freilich guter Rat teuer: denn (sie wissen es, die Würdigen, wenn sie es auch nicht sagen) causa prima ist, ebenso gut wie causa sui, eine contradictio in adjecto; obschon der erstere Ausdruck viel häufiger gebraucht wird, als der letztere, und auch mit ganz ernsthafter, sogar feierlicher Miene ausgesprochen zu werden pflegt, ja manche, insonderheit englische Reverends, recht erbaulich die Augen verdrehen, wenn sie, mit Emphase und Rührung, the first cause, — diese contradictio in adjecto, — aussprechen. Sie wissen es: eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursache ist eine Veränderung, bei der man nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt worden, notwendig fragen muß, und so in infinitum, in infinitum! Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn, wäre er an sich ihre Ursache gewesen; so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, kausal zu werden; so muß ihn, zu der Zeit, etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen: dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung, wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Kausalität, — in infinitum, in infi-

nitum. (Die Herren werden sich doch nicht etwa entblöden, mir von einem Entstehen der Materie selbst aus nichts zu reden? weiter unten stehen Korollarien, ihnen aufzuwarten.) Das Gesetz der Kausalität ist also nicht so gefällig, sich brauchen zu lassen wie ein Fiaker, den man, angekommen wo man hingewollt, nach Hause schickt. Vielmehr gleicht es dem, von Goethes Zauberlehrlinge belebten Besen, der, einmal in Aktivität gesetzt, gar nicht wieder aufhört zu laufen und zu schöpfen; so daß nur der alte Hexenmeister selbst ihn zur Ruhe zu bringen vermag. Aber die Herren sind samt und sonders keine Hexenmeister. Was haben sie also getan, die edlen und aufrichtigen Freunde der Wahrheit, sie, die allezeit nur auf das Verdienst in ihrem Fache warten, um, sobald es sich zeigt, es der Welt zu verkünden, und die, wenn einer kommt, der wirklich ist, was sie denn doch nur vorstellen, weit entfernt durch tückisches Schweigen und feiges Sekretieren seine Werke ersticken zu wollen, vielmehr alsbald die Herolde seines Verdienstes sein werden, — gewiß, so gewiß ja bekanntlich der Unverstand den Verstand über alles liebt. Was also haben sie getan für ihren alten Freund, den hart bedrängten, ja schon auf dem Rücken liegenden kosmologischen Beweis? — O, sie haben einen feinen Pfiff erdacht: „Freund," haben sie zu ihm gesagt, „es steht schlecht mit dir, recht schlecht, seit deiner fatalen Renkontre mit dem Königsberger Starrkopf; so schlecht, — wie mit deinen Brüdern, dem ontologischen und dem physikotheologischen. Aber getrost, *wir* verlassen dich darum nicht (du weißt, wir sind dafür bezahlt): jedoch, — es ist nicht anders, — du mußt Namen und Kleidung wechseln: denn nennen wir dich bei deinem Namen, so läuft alles davon. Inkognito aber fassen wir dich untern Arm und bringen dich wieder unter Leute; nur, wie gesagt, inkognito: es geht! Zunächst also: dein Gegenstand, führt von jetzt an den Namen „das Absolutum": das klingt fremd, anständig und vornehm, — und wieviel man mit Vornehmtun bei den Deutschen ausrichten kann, wissen wir am besten: was gemeint sei, versteht doch jeder und dünkt sich noch weise dabei. Du selbst aber trittst verkleidet, in Gestalt eines Enthymems auf. Alle deine Prosyllogismen, und Prämissen nämlich, mit denen du uns den langen Klimax hinaufzuschleppen pflegtest, laß nur hübsch zu Hause: man weiß ja doch, daß es nichts damit ist. Aber als ein Mann von wenig Worten, stolz, dreist und vornehm auftretend, bist du mit einem Sprunge am Ziele: „das Absolutum", schreist du (und wir mit), „*das* muß denn doch, zum Teufel, *sein*; sonst wäre ja gar nichts!" (hierbei schlägst du auf den Tisch). Woher aber

das sei? „Dumme Frage! habe ich nicht gesagt, es wäre das Absolutum?“ — Es geht, bei unsrer Treu, es geht! Die Deutschen sind gewohnt, Worte statt der Begriffe hinzunehmen: dazu werden sie, von Jugend auf, durch uns dressiert, — sieh nur die Hegelei, was ist sie anderes, als leerer, hohler, dazu ekelhafter Wortkram? Und doch, wie glänzend war die Karriere dieser philosophischen Ministerkreatur! Dazu bedurfte es nichts weiter als einiger feilen Gesellen, den Ruhm des Schlechten zu intonieren, und ihre Stimme fand an der leeren Höhlung von tausend Dummköpfen ein noch jetzt nachhallendes und sich fortpflanzendes Echo: siehe, so war bald aus einem gemeinen Kopf, ja einem gemeinen Scharlatan, ein großer Philosoph gemacht. Also Mut gefaßt! Ueberdies, Freund und Gönner, sekundieren wir dich noch anderweitig; können wir doch ohne dich nicht leben! — Hat der alte Königsberger Kritler die Vernunft kritisiert und ihr die Flügel beschnitten; — gut! so erfinden wir eine neue Vernunft, von der bis dahin noch kein Mensch etwas gehört hatte, eine Vernunft, welche nicht denkt, sondern unmittelbar anschaut, Ideen (ein vornehmes Wort, zum Mystifizieren geschaffen) anschaut, leibhaftig; oder auch sie vernimmt, unmittelbar vernimmt, was du und die andern erst beweisen wollten; oder, — bei denen nämlich, welche nur wenig zugestehen, aber auch mit wenig vorlieb nehmen, — es ahndet. Früh eingeimpfte Volksbegriffe geben wir so für unmittelbare Eingebungen dieser unserer neuen Vernunft, d. h. eigentlich für Eingebungen von oben, aus. Die alte, auskritisierte Vernunft aber, die degradieren wir, nennen sie Verstand, und schicken sie promenieren. Und den wahren, eigentlichen Verstand? — was, in aller Welt, geht uns der wahre, eigentliche Verstand an? — Du lächelst ungläubig: aber wir kennen unser Publikum und die harum, horum, die wir da auf den Bänken vor uns haben. Hat doch schon Bako von Verulam gesagt: „auf Universitäten lernen die jungen Leute glauben.“ Da können sie von uns etwas Rechtschaffenes lernen! wir haben einen guten Vorrat von Glaubensartikeln. — Will dich Verzagtheit anwandeln, so denke nur immer daran, daß wir in Deutschland sind, wo man gekonnt hat, was nirgend anderswo möglich gewesen wäre, nämlich einen geistlosen, unwissenden, Unsinn schmierenden, die Köpfe durch beispiellos hohlen Wortkram, von Grund aus und auf immer desorganisierenden Philosophaster, ich meine unsern teuren Hegel, als einen großen Geist und tiefen Denker ausschreien: und nicht nur ungestraft und unverhöhnt hat man das gekonnt; sondern wahrhaftig, sie glauben es, glauben es seit

30 Jahren, bis auf den heutigen Tag! — Haben wir also, trotz Kant und Kritik, mit deiner Beihilfe, nur erst das Absolutum; so sind wir geborgen. — Dann philosophieren wir von oben herab, lassen aus demselben, mittelst der verschiedenartigsten und nur durch ihre marternde Langweiligkeit einander ähnlichen Deduktionen, die Welt hervorgehen, nennen diese auch wohl das Endliche, jenes das Unendliche, — was wieder eine angenehme Variation im Wortkram gibt, — und reden überhaupt immer nur von Gott, explizieren, wie, warum, wozu, weshalb, durch welchen willkürlichen oder unwillkürlichen Prozeß, er die Welt gemacht hat, oder geboren habe; ob er draußen, ob er drinne sei u. s. f.; als wäre die Philosophie Theologie und suchte nicht Aufklärung über die Welt, sondern über Gott."

Der kosmologische Beweis also, dem jene Apostrophe galt und mit dem wir es hier vorhaben, besteht eigentlich in der Behauptung, daß der Satz vom Grunde des Werdens, oder das Gesetz der Kausalität, notwendig auf einen Gedanken führe, von dem es selbst aufgehoben und für null und nichtig erklärt wird. Denn zur causa prima (Absolutum) gelangt man nur durch Aufsteigen von der Folge zum Grunde, eine beliebig lange Reihe hindurch; bei ihr stehen bleiben aber kann man nicht, ohne den Satz vom Grunde zu annullieren.

Nachdem ich nun hier die Nichtigkeit des kosmologischen, wie, im zweiten Kapitel, die des ontologischen Beweises kurz und klar dargelegt habe, wird der teilnehmende Leser vielleicht wünschen, auch über den physikotheologischen, der viel mehr Scheinbarkeit hat, das Nötige beigebracht zu sehen. Allein der ist durchaus nicht dieses Orts; da sein Stoff einem ganz andern Teil der Philosophie angehört. Ich verweise also hinsichtlich seiner zunächst auf Kant, sowohl in der Krit. der rein. Vernunft, als, ex professo, in der Krit. der Urteilskraft, und, zur Ergänzung seines rein negativen Verfahrens, auf mein positives, im „Willen in der Natur," dieser an Umfang geringen, an Inhalt reichen und gewichtigen Schrift. Der nicht teilnehmende Leser hingegen mag diese und alle meine Schriften intakt auf seine Enkel übergehen lassen. Mich kümmert's wenig: denn ich bin nicht für ein Geschlecht da, sondern für viele.

Da, wie im nächsten Paragraphen nachgewiesen wird, das Gesetz der Kausalität uns a priori bewußt und daher ein transzendentales für alle irgend mögliche Erfahrung gültiges, mithin ausnahmsloses ist; da ferner dasselbe feststellt, daß auf einen bestimmt gegebenen, relativ ersten Zustand ein zweiter, eben-

falls bestimmter, nach einer Regel, d. h. jederzeit, folgen muß; so ist das Verhältnis der Ursach und Wirkung ein notwendiges: daher berechtigt das Gesetz der Kausalität zu hypothetischen Urteilen und bewährt sich hierdurch als eine Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde, auf welchen alle hypothetischen Urteile sich stützen müssen, und auf welchem, wie weiterhin gezeigt werden soll, alle Notwendigkeit beruht.

Ich nenne diese Gestaltung unseres Satzes den Satz vom zureichenden Grunde des Werdens, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zustandes, also ein Werden, voraussetzt. Zu seinem wesentlichen Charakter gehört ferner, daß die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vergl. § 47) und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei. Umgekehrt gibt es Fälle, wo uns, aus früherer Erfahrung, der Kausalnexus bekannt ist, die Sukzession der Zustände aber so schnell erfolgt, daß sie sich unserer Wahrnehmung entzieht: dann schließen wir, mit völliger Sicherheit, von der Kausalität auf die Sukzession, z. B. daß die Entzündung des Pulvers der Explosion vorhergeht. Ich verweise hierüber auf die „Welt als Wille u. Vorst." (Bd. 2, Kap. 4. S. 41 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 45.).

Aus dieser wesentlichen Verknüpfung der Kausalität mit der Sukzession folgt wieder, daß der Begriff der Wechselwirkung, strenge genommen, nichtig ist. Er setzt nämlich voraus, daß die Wirkung wieder die Ursach ihrer Ursach sei, also daß das Nachfolgende zugleich das Vorhergehende gewesen. Ich habe die Unstatthaftigkeit dieses so beliebten Begriffes ausführlich dargetan in meiner, der „Welt als Wille und Vorstellung", angehängten „Kritik der Kantischen Philosophie", Seite 517—521 der zweiten Auflage (3. Aufl. S. 544—549), wohin ich demnach verweise. Man wird bemerken, daß Schriftsteller sich jenes Begriffes, in der Regel, da bedienen, wo ihre Einsicht anfängt, unklar zu werden; daher eben sein Gebrauch so häufig ist. Ja, wo einem Schreiber die Begriffe ganz ausgehen, ist kein Wort bereitwilliger, sich einzustellen, wie „Wechselwirkung"; daher der Leser es sogar als eine Art Allarmkanone betrachten kann, welche anzeigt, daß man ins Bodenlose geraten sei. Auch verdient angemerkt zu werden, daß das Wort Wechselwirkung sich allein im Deutschen findet und keine andere Sprache ein gebräuchliches Aequivalent desselben besitzt.

Aus dem Gesetze der Kausalität ergeben sich zwei wichtige Korollarien, welche eben dadurch ihre Beglaubigung als Erkenntnisse a priori, mithin als über allen Zweifel erhaben und keiner Ausnahme fähig, erhalten: nämlich das Gesetz der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz. Das erstere besagt, daß jeder Zustand, mithin sowohl die Ruhe eines Körpers, als auch seine Bewegung jeder Art, unverändert, unvermindert, unvermehrt, fortdauern und selbst die endlose Zeit hindurch anhalten müsse, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, welche sie verändert oder aufhebt. — Das andere aber, welches die Sempiternität der Materie ausspricht, folgt daraus, daß das Gesetz der Kausalität sich nur auf die Zustände der Körper, also auf ihre Ruhe, Bewegung, Form und Qualität bezieht, indem es dem zeitlichen Entstehen und Vergehen derselben vorsteht; keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände, als welchem man, eben um seine Exemtion von allem Entstehen und Vergehen auszudrücken, den Namen Substanz erteilt hat. Die Substanz beharrt: d. h. sie kann nicht entstehen, noch vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden. Daß wir dieses a priori wissen, bezeugt das Bewußtsein der unerschütterlichen Gewißheit, mit welcher jeder, der einen gegebenen Körper, sei es durch Taschenspielerstreiche, oder durch Zerteilung, oder Verbrennung, oder Verflüchtigung, oder sonst welchen Prozeß, hat verschwinden sehen, dennoch fest voraussetzt, daß, was auch aus der Form des Körpers geworden sein möge, die Substanz, d. i. die Materie desselben, unvermindert vorhanden und irgendwo anzutreffen sein müsse; imgleichen, daß, wo ein vorher nicht dagewesener Körper sich vorfindet, er hingebracht, oder aus unsichtbaren Teilchen, etwa durch Präzipitation, konkresziert sein müsse, nimmermehr aber, seiner Substanz (Materie) nach, entstanden sein könne, als welches eine völlige Unmöglichkeit impliziert und schlechthin undenkbar ist. Die Gewißheit, mit der wir das zum voraus (a priori) feststellen, entspringt daraus, daß es unserm Verstande an einer Form, das Entstehen oder Vergehen der Materie zu denken, durchaus fehlt; indem das Gesetz der Kausalität, welche die alleinige Form ist, unter der wir überhaupt Veränderungen denken können, doch immer nur auf die Zustände der Körper geht, keineswegs auf das Dasein des Trägers aller Zustände, die Materie. Darum stelle ich den Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz als ein Korollarium des Kausalitätsgesetzes auf. Auch können wir die Ueberzeugung von

der Beharrlichkeit der Substanz gar nicht a posteriori erlangt haben; teils weil, in den meisten Fällen, der Tatbestand empirische, bloß durch Induktion gewonnene Erkenntnis immer nur approximative, folglich prekäre, nie unbedingte Gewißheit hat: daher eben auch ist die Sicherheit unserer Ueberzeugung von jenem Grundsatz ganz anderer Art und Natur, als die von der Richtigkeit irgendeines empirisch herausgefundenen Naturgesetzes, indem sie eine ganz andere, völlig unerschütterliche, nie wankende Festigkeit hat. Das kommt eben daher, daß jener Grundsatz eine transzendentale Erkenntnis ausdrückt, d. h. eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche vor aller Erfahrung bestimmt und feststellt, eben dadurch aber die Erfahrungswelt überhaupt zu einem bloßen Gehirnphänomen herabsetzt. Sogar das allgemeinste und ausnahmsloseste aller derartigen Naturgesetze, das der Gravitation, ist schon empirischen Ursprungs, daher ohne Garantie für seine Allgemeinheit; weshalb auch es bisweilen noch angefochten wird, imgleichen mitunter Zweifel entstehen, ob es auch über unser Sonnensystem hinaus gelte, ja, die Astronomen nicht ermangeln, die gelegentlich gefundenen Anzeigen und Bestätigungen hiervon hervorzuheben, hierdurch an den Tag legend, daß sie es als bloß empirisch betrachten. Man kann allerdings die Frage aufwerfen, ob auch zwischen Körpern, welche durch eine absolute Leere getrennt wären, Gravitation stattfände; oder ob dieselbe innerhalb eines Sonnensystems, etwa durch einen Aether, vermittelt würde und daher zwischen Fixsternen nicht wirken könnte; welches dann nur empirisch zu entscheiden ist. Dies beweist, daß wir es hier mit keiner Erkenntnis a priori zu tun haben. Wenn wir hingegen, der Wahrscheinlichkeit zufolge, annehmen, daß jedes Sonnensystem sich durch allmähliche Kondensation eines Urweltnebels und darauf gemäß der Kant-Laplaceschen Hypothese gebildet habe; so können wir doch keinen Augenblick denken, daß jener Urstoff aus nichts entstanden wäre, sondern sind genötigt, seine Partikeln als vorher irgendwo vorhanden gewesen und nur zusammengekommen vorauszusetzen; eben weil der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ein transzendentaler ist. Daß übrigens Substanz ein bloßes Synonym von Materie sei, weil der Begriff derselben nur an der Materie sich realisieren läßt und daher aus ihr seinen Ursprung hat, habe ich ausführlich dargetan und wie jener Begriff bloß zum Behuf einer Erschleichung gebildet worden, speziell nachgewiesen in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie, S. 550 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 580 fg.). Diese a priori gewisse Sempi-

ternität der Materie (genannt Beharrlichkeit der Substanz) ist, gleich vielen andern, ebenso sichern Wahrheiten, für die Philosophieprofessoren eine verbotene Frucht; daher sie mit einem scheuen Seitenblick daran vorüberschleichen.

Von der endlosen Kette der Ursachen und Wirkungen, welche alle Veränderungen leitet, aber nimmer sich über diese hinaus erstreckt, bleiben, eben dieserhalb, zwei Wesen unberührt: einerseits nämlich, wie soeben gezeigt, die Materie, und andererseits die ursprünglichen Naturkräfte; jene, weil sie der Träger aller Veränderungen, oder dasjenige ist, woran solche vorgehen; diese weil sie das sind, vermöge dessen die Veränderungen, oder Wirkungen, überhaupt möglich sind, das, was den Ursachen die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, allererst erteilt, von welchem sie also diese bloß zur Lehn haben. Ursache und Wirkung sind die zu notwendiger Sukzession in der Zeit verknüpften Veränderungen: die Naturkräfte hingegen, vermöge welcher alle Ursachen wirken, sind von allem Wechsel ausgenommen, daher in diesem Sinne außer aller Zeit, ebendeshalb aber stets und überall vorhanden, allgegenwärtig und unerschöpflich, immer bereit sich zu äußern, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Gelegenheit dazu eintritt. Die Ursache ist allemal, wie auch ihre Wirkung, ein einzelnes, eine einzelne Veränderung: die Naturkraft hingegen ist ein Allgemeines, Unveränderliches, zu aller Zeit und überall Vorhandenes. Z. B. daß der Bernstein jetzt die Flocke anzieht, ist die Wirkung: ihre Ursache ist die vorhergegangene Reibung und jetzige Annäherung des Bernsteins; und die in diesem Prozeß tätige, ihm vorstehende Naturkraft ist die Elektrizität. Die Erläuterung der Sache durch ein ausführliches Beispiel findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 1, § 26. S. 153 fg. der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 160 fg.), woselbst ich an einer langen Kette von Ursachen und Wirkungen gezeigt habe, wie darin die verschiedenartigsten Naturkräfte sukzessive hervortreten und ins Spiel kommen; wodurch denn der Unterschied zwischen Ursach und Naturkraft, dem flüchtigen Phänomen und der ewigen Tätigkeitsform, überaus faßlich wird: und da überhaupt daselbst jener ganze lange § 26 dieser Untersuchung gewidmet ist, war es hier hinreichend, die Sache kurz anzugeben. Die Norm, welche eine Naturkraft, hinsichtlich ihrer Erscheinung an der Kette der Ursachen und Wirkungen, befolgt, also das Band, welches sie mit dieser verknüpft, ist das Naturgesetz. Die Verwechselung der Naturkraft mit der Ursach ist aber so häufig, wie für die Klar-

heit des Denkens verderblich. Es scheint sogar, daß vor mir diese Begriffe nie rein gesondert worden sind, so höchst nötig es doch ist. Nicht nur werden die Naturkräfte selbst zu Ursachen gemacht, indem man sagt: die Elektrizität, die Schwere u. s. f. ist Ursach; sondern sogar zu Wirkungen machen sie manche, indem sie nach einer Ursache der Elektrizität, der Schwere usw. fragen; welches absurd ist. Etwas ganz anderes ist es jedoch, wenn man die Zahl der Naturkräfte dadurch vermindert, daß man eine derselben auf eine andere zurückführt, wie, in unsern Tagen, den Magnetismus auf die Elektrizität. Jede *echte*, also wirklich ursprüngliche Naturkraft aber, wozu auch jede chemische Grundeigenschaft gehört, ist wesentlich qualitas occulta, d. h. keiner physischen Erklärung weiter fähig, sondern nur noch einer metaphysischen, d. h. über die Erscheinung hinausgehenden. Jene Verwechselung, oder vielmehr Identifikation, der Naturkraft mit der Ursache hat nun aber keiner so weit getrieben, wie *Maine de Biran*, in seinen Nouvelles considérations des rapports du physique au moral; weil dieselbe seiner Philosophie wesentlich ist. Merkwürdig ist dabei, daß wenn er von Ursachen redet, er fast nie cause allein setzt, sondern jedesmal sagt cause au force; gerade so, wie wir oben § 8 den Spinoza achtmal auf einer Seite ratio sive causa setzen sahen. Beide nämlich sind sich bewußt, zwei disparate Begriffe zu identifizieren, um, nach Umständen, bald den einen, bald den andern geltend machen zu können: zu diesem Zwecke nun sind sie genötigt, die Identifikation dem Leser stets gegenwärtig zu erhalten.

Die Kausalität also, dieser Lenker aller und jeder Veränderung, tritt nun in der Natur unter *drei* verschiedenen Formen auf: als *Ursach* im engsten Sinn, als *Reiz* und als *Motiv*. Eben auf dieser Verschiedenheit beruht der wahre und wesentliche Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Tier; nicht auf den äußern anatomischen oder gar chemischen Merkmalen.

Die *Ursache* im engsten Sinne ist die, nach welcher ausschließlich die Veränderungen im *unorganischen* Reiche erfolgen, also diejenigen Wirkungen, welche das Thema der Mechanik, der Physik und der Chemie sind. Von ihr allein gilt das dritte Newtonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich"; es besagt, daß der vorhergehende Zustand (die Ursach) eine Veränderung erfährt, die an Größe der gleichkommt, die er hervorgerufen hat (der Wirkung). Ferner ist nur bei dieser Form der Kausalität der Grad der Wirkung dem

Grade der Ursache stets genau angemessen, so daß aus dieser jene sich berechnen läßt, und umgekehrt.

Die zweite Form der Kausalität ist der Reiz: sie beherrscht das organische Leben als solches, also das der Pflanzen, und den vegetativen, daher bewußtlosen Teil des tierischen Lebens, der ja eben ein Pflanzenleben ist. Sie charakterisiert sich durch Abwesenheit der Merkmale der ersten Form. Also sind hier Wirkung und Gegenwirkung einander nicht gleich, und keineswegs folgt die Intensität der Wirkung, durch alle Grade, der Intensität der Ursache: vielmehr kann, durch Verstärkung der Ursache, die Wirkung sogar in ihr Gegenteil umschlagen.

Die dritte Form der Kausalität ist das Motiv: unter dieser leitet sie das eigentliche animalische Leben, also das Tun, d. h. die äußern, mit Bewußtsein geschehenen Aktionen, aller tierischen Wesen. Das Medium der Motive ist die Erkenntnis: die Empfänglichkeit für sie erfordert folglich einen Intellekt. Daher ist das wahre Charakteristikon des Tiers das Erkennen, das Vorstellen. Das Tier bewegt sich, als Tier, allemal nach einem Ziel und Zweck: diesen muß es demnach erkannt haben: d. h. derselbe muß ihm als ein von ihm selbst Verschiedenes, dessen es sich dennoch bewußt wird, sich darstellen. Demzufolge ist das Tier zu definieren „was erkennt": keine andere Definition trifft das Wesentliche, ja vielleicht ist auch keine andere stichhaltend. Mit der Erkenntnis fehlt notwendig auch die Bewegung auf Motive: dann bleibt also nur die auf Reize, das Pflanzenleben: daher sind Irritabilität und Sensibilität unzertrennlich. Die Wirkungsart eines Motivs aber ist von der eines Reizes augenfällig verschieden: die Einwirkung desselben nämlich kann sehr kurz, ja sie braucht nur momentan zu sein: denn ihre Wirksamkeit hat nicht, wie die des Reizes, irgendein Verhältnis zu ihrer Dauer, zur Nähe des Gegenstandes und dergleichen mehr; sondern das Motiv braucht nur wahrgenommen zu sein, um zu wirken; während der Reiz stets des Kontakts, oft gar der Intussuszeption, allemal aber einer gewissen Dauer bedarf.

Diese kurze Angabe der drei Formen der Kausalität ist hier hinreichend. Die ausführliche Darstellung derselben findet man in meiner Preisschrift über die Freiheit (S. 30—34 der „beiden Grundprobleme der Ethik"; 2. Aufl. S. 29 fg.). Nur eins ist hier zu urgieren. Der Unterschied zwischen Ursache, Reiz und Motiv ist offenbar bloß die Folge des Grades der Empfänglichkeit der Wesen: je größer diese, desto leichterer Art kann

die Einwirkung sein: der Stein muß gestoßen werden, der Mensch gehorcht einem Blick. Beide aber werden durch eine zureichende Ursache, also mit gleicher Notwendigkeit, bewegt. Denn die Motivation ist bloß die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität: der Intellekt ist das Medium der Motive, weil er die höchste Steigerung der Empfänglichkeit ist. Allein hierdurch verliert das Gesetz der Kausalität schlechterdings nichts an seiner Sicherheit und Strenge. Das Motiv ist eine Ursache und wirkt mit der Notwendigkeit, die alle Ursachen herbeiführen. Beim Tier, dessen Intellekt ein einfacher, daher nur die Erkenntnis der Gegenwart liefernder ist, fällt jene Notwendigkeit leicht in die Augen. Der Intellekt des Menschen ist doppelt: er hat, zur anschaulichen, auch noch die abstrakte Erkenntnis, welche nicht an die Gegenwart gebunden ist: d. h. er hat Vernunft. Daher hat er eine Wahlentscheidung mit deutlichem Bewußtsein: nämlich er kann die einander ausschließenden Motive als solche gegeneinander abwägen, d. h. sie ihre Macht auf seinen Willen versuchen lassen; wonach sodann das stärkere ihn bestimmt und sein Tun mit ebender Notwendigkeit erfolgt, wie das Rollen der gestoßenen Kugel. Freiheit des Willens bedeutet (nicht Philosophieprofessorenwortkram, sondern) „daß einem gegebenen Menschen, in einer gegebenen Lage, zwei verschiedene Handlungen möglich seien". Daß aber dies zu behaupten vollkommen absurd sei, ist eine so sicher und klar bewiesene Wahrheit, wie irgendeine über das Gebiet der reinen Mathematik hinausgehende es sein kann. Am deutlichsten, methodischsten, gründlichsten und dazu mit besonderer Rücksicht auf die Tatsachen des Selbstbewußtseins, durch welche unwissende Leute obige Absurdität zu beglaubigen vermeinen, findet man die besagte Wahrheit dargelegt in meiner, von der Königlich Norwegischen Sozietät der Wissenschaften gekrönten Preisschrift über die Freiheit des Willens. In der Hauptsache haben jedoch schon Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire, auch Kant*) dasselbe gelehrt. Das hält nun freilich unsere würdigen Philosophieprofessoren nicht ab, ganz unbefangen und als wäre

*) „Was man sich auch, in metaphysischer Absicht, für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt." Ideen zu einer allgemeinen Geschichte. Der Anfang. —

„Alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, sind aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt: und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen

nichts vorgefallen, von der Freiheit des Willens als einer ausgemachten Sache zu reden. Wozu glauben denn die Herren, daß, von Gnaden der Natur, die genannten großen Männer dagewesen seien? — damit sie von der Philosophie leben können; — nicht wahr? — Nachdem nun aber ich, in meiner Preisschrift, die Sache klarer, als jemals geschehen, dargelegt hatte, und noch dazu unter der Sanktion einer königlichen Sozietät, die auch meine Abhandlung in ihre Denkschriften aufgenommen hat; da war es, bei obiger Gesinnung, doch wohl die Pflicht der Herren, einer solchen verderblichen Irrlehre und abscheulichen Ketzerei entgegenzutreten und sie auf das gründlichste zu widerlegen; ja, es war dies um so mehr, als ich in demselben Bande mit jener („Grundprobleme der Ethik"), in der Preisschrift über das Fundament der Moral, Kants praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, den die Herren unter dem Namen „Sittengesetz" noch immer zum Grundstein ihrer platten Moralsysteme gebrauchen, als eine völlig unbegründete und nichtige Annahme so unwiderleglich und deutlich nachgewiesen habe, daß kein Mensch, der nur ein Fünkchen Urteilskraft hat, wenn er es gelesen, an jene Fiktion noch länger glauben kann. — „Nun, das werden sie doch wohl getan haben!" — Werden sich hüten, aufs Glatteis zu gehen! Schweigen, das Maul halten, das ist ihr ganzes Talent und ihr einziges Mittel gegen Geist, Verstand, Ernst und Wahrheit. In keinem der seit 1841 erschienenen Produkte ihrer unnützen Vielschreiberei ist meiner Ethik mit einem Worte erwähnt, obwohl sie unstreitig das Wichtigste ist, was seit 60 Jahren in der Moral geschehen: ja, so groß ist ihre Angst vor mir und meiner Wahrheit, daß in keiner der von Universitäten oder Akademien ausgehenden Literaturzeitungen das Buch auch nur angezeigt worden ist, Zitto, zitto, daß nur das Publikum nichts merke: dies ist und bleibt ihre ganze Politik. Freilich mag diesem pfiffigen Benehmen der Selbsterhaltungstrieb zum Grunde liegen. Denn, muß nicht eine rücksichtslos auf Wahrheit gerichtete Philosophie zwischen

---

Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." Kritik der reinen Vern. S. 548 der 1., und S. 577 der 5. Aufl. —

„Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese wirkenden äußern Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnte."

Krit. d. prakt. Vern. S. 230 der Rosenkranzischen, u. S. 177 der 4. Aufl.

den unter tausend Rücksichten und von ihrer guten Gesinnung halber dazu berufenen Leuten verfaßten Systemchen die Rolle des eisernen Topfes zwischen den irdenen spielen? Ihre erbärmliche Angst vor meinen Schriften ist Angst vor der Wahrheit. Und allerdings steht z. B. schon eben diese Lehre von der vollkommenen Notwendigkeit aller Willensakte in schreiendem Widerspruch mit sämtlichen Annahmen der beliebten nach dem Judentume zugeschnittenen Rockenphilosophie: aber, weit gefehlt, daß jene streng bewiesene Wahrheit davon angefochten würde, beweist vielmehr sie als ein sicheres Datum und Richtepunkt, als ein wahres δος μοι που στω, die Nichtigkeit jener ganzen Rockenphilosophie und die Notwendigkeit einer von Grund aus andern, ungleich tiefer gefaßten Ansicht vom Wesen der Welt und des Menschen; — gleichviel, ob eine solche mit den Befugnissen der Philosophieprofessoren bestehen könne oder nicht. —

§ 21.

Apriorität des Kausalitätsbegriffes. — Intellektualität der empirischen Anschauung. — Der Verstand.

In der Professorenphilosophie der Philosophieprofessoren wird man noch immer finden, daß die Anschauung der Außenwelt Sache der Sinne sei; worauf dann ein langes und breites über jeden der fünf Sinne folgt. Hingegen die Intellektualität der Anschauung, nämlich daß sie in der Hauptsache das Werk des Verstandes sei, welcher, mittelst der ihm eigentümlichen Form der Kausalität und der dieser untergelegten der reinen Sinnlichkeit, also Zeit und Raum, aus dem rohen Stoff einiger Empfindungen in den Sinnesorganen diese objektive Außenwelt allererst schafft und hervorbringt, davon ist keine Rede. Und doch habe ich die Sache, in ihren Hauptzügen, bereits in der ersten Auflage gegenwärtiger Abhandlung, vom J. 1813, S. 53 bis 55, aufgestellt und bald darauf, im J. 1816, in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben sie völlig ausgeführet, welcher Darstellung der Prof. Rosas in Wien seinen Beifall dadurch bezeugt hat, daß er sich durch sie zum Plagiat verleiten ließ; worüber das Nähere zu ersehen im „Willen in der Natur" 1. Aufl. S. 19. (2. und 3. Aufl. S. 14.). Hingegen haben die Philosophieprofessoren so wenig von dieser, wie von andern großen und wichtigen Wahrheiten, welche darzulegen, um sie dem menschlichen Geschlechte auf immer anzueignen, die Aufgabe und Arbeit meines ganzen Lebens gewesen ist, — irgend Notiz genommen: ihnen mundet das nicht; es paßt alles nicht

in ihren Kram; es führt zu keiner Theologie; es ist ja auf gehörige Studentenabrichtung zu höchsten Staatszwecken gar nicht einmal angelegt; kurzum, sie wollen von mir nichts lernen, und sehen nicht, wie sehr viel sie von mir zu lernen hätten: alles das nämlich, was ihre Kinder, Enkel und Urenkel von mir lernen werden. Statt dessen setzt jeder von ihnen sich hin, um in einer lang ausgesponnenen Metaphysik das Publikum mit seinen Originalgedanken zu bereichern. Wenn Finger dazu berechtigen, so ist er berechtigt. Aber wahrlich, Machiavelli hat recht, wenn er — wie schon vor ihm Hesiodus (ἔργα. 293) —, sagt: „es gibt dreierlei Köpfe: erstlich solche, welche aus eigenen Mitteln Einsicht und Verstand von den Sachen erlangen; dann solche, die das Rechte erkennen, wenn andre es ihnen darlegen; endlich solche, welche weder zum einen noch zum andern fähig sind." (il principe, c. 22.) —

Man muß von allen Göttern verlassen sein, um zu wähnen, daß die anschauliche Welt da draußen, wie sie den Raum in seinen drei Dimensionen füllt, im unerbittlich strengen Gange der Zeit sich fortbewegt, bei jedem Schritte durch das ausnahmslose Gesetz der Kausalität geregelt wird, in allen diesen Stücken aber nur die Gesetze befolgt, welche wir, vor aller Erfahrung davon, angeben können, — daß eine solche Welt da draußen ganz objektiv-real und ohne unser Zutun vorhanden wäre, dann aber, durch die bloße Sinnesempfindung, in unsern Kopf hineingelangte, woselbst sie nun, wie da draußen, noch einmal dastände. Denn was für ein ärmliches Ding ist doch die bloße Sinnesempfindung! Selbst in den edelsten Sinnesorganen ist sie nichts mehr, als ein lokales, spezifisch, innerhalb seiner Art einiger Abwechselung fähiges, jedoch an sich selbst stets subjektives Gefühl, welches als solches gar nichts Objektives, also nichts einer Anschauung Aehnliches enthalten kann. Denn die Empfindung jeder Art ist und bleibt ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher, an sich selbst, nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also außer uns, läge. Sie kann angenehm oder unangenehm sein, — welches eine Beziehung auf unsern Willen besagt, — aber etwas Objektives liegt in keiner Empfindung. Die Empfindung in den Sinnesorganen ist eine durch den Zusammenfluß der Nervenenden erhöhte, wegen der Ausbreitung und der dünnen Bedeckung derselben leicht von außen erregbare und zudem irgendeinem speziellen Einfluß, — Licht, Schall, Duft, — besonders offen stehende; aber sie bleibt bloße Empfindung, so gut wie jede andere im Innern unsers Leibes, mithin

etwas wesentlich Subjektives, dessen Veränderungen unmittelbar bloß in der Form des innern Sinnes, also der Zeit allein, d. h. sukzessiv, zum Bewußtsein gelangen. Erst wenn der Verstand, — eine Funktion nicht einzelner zarter Nervenenden, sondern des so künstlich und rätselhaft gebauten, drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns, — in Tätigkeit gerät und seine einzige und alleinige Form, das Gesetz der Kausalität, in Anwendung bringt, geht eine mächtige Verwandlung vor, indem aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung wird. Er nämlich faßt, vermöge seiner selbsteigenen Form, also a priori, d. i. vor aller Erfahrung, (denn diese ist bis dahin noch nicht möglich), die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf (ein Wort, welches er allein versteht), die als solche notwendig eine Ursache haben muß. Zugleich nimmt er die ebenfalls im Intellekt, d. i. im Gehirn, prädisponiert liegende Form des äußern Sinnes zu Hilfe, den Raum, um jene Ursache außerhalb des Organismus zu verlegen; denn dadurch erst entsteht ihm das Außerhalb, dessen Möglichkeit eben der Raum ist; so daß die reine Anschauung a priori, die Grundlage der empirischen abgeben muß. Bei diesem Prozeß nimmt nun der Verstand, wie ich bald näher zeigen werde, alle, selbst die minutiösesten Data der gegebenen Empfindung zu Hilfe, um, ihnen entsprechend, die Ursache derselben im Raume zu konstruieren. Diese (übrigens von Schelling im 1. Band seiner philos. Schriften von 1809, S. 237, 38, desgleichen von Fries, in seiner Kritik d. Vernunft, Bd. 1. S. 52—56 und 290 der ersten Aufl. ausdrücklich geleugnete) Verstandesoperation ist jedoch keine diskursive, reflektive, in abstracto, mittelst Begriffen und Worten, vor sich gehende; sondern eine intuitive und ganz unmittelbare. Denn durch sie allein, mithin im Verstande und für den Verstand, stellt sich die objektive, reale, den Raum in drei Dimensionen füllende Körperwelt dar, die alsdann, in der Zeit, demselben Kausalitätsgesetze gemäß, sich ferner verändert und im Raume bewegt. — Demnach hat der Verstand die objektive Welt erst selbst zu schaffen: nicht aber kann sie, schon vorher fertig, durch die Sinne und die Oeffnungen ihrer Organe, bloß in den Kopf hineinspazieren. Die Sinne nämlich liefern nichts weiter als den rohen Stoff, welchen allererst der Verstand, mittelst der angegebenen einfachen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, in die objektive Auffassung einer gesetzmäßig geregelten Körperwelt umarbeitet. Demnach ist unsere alltägliche, empirische Anschauung eine intellektuale, und ihr gebührt dieses Prädikat,

welches die philosophischen Windbeutel in Deutschland einer vorgeblichen Anschauung erträumter Welten, in welchen ihr beliebtes Absolutum seine Evolutionen vornähme, beigelegt haben. Ich aber will jetzt zunächst die große Kluft zwischen Empfindung und Anschauung näher nachweisen, indem ich darlege, wie roh der Stoff ist, aus dem das schöne Werk erwächst.

Der objektiven Anschauung dienen eigentlich nur zwei Sinne: das Getast und das Gesicht. Sie allein liefern die Data, auf deren Grundlage der Verstand, durch den angegebenen Prozeß, die objektive Welt entstehen läßt. Die andern drei Sinne bleiben in der Hauptsache subjektiv: denn ihre Empfindungen deuten zwar auf eine äußere Ursache, aber enthalten keine Data zur Bestimmung *räumlicher* Verhältnisse derselben. Nun ist aber der *Raum* die Form aller Anschauung, d. i. *der* Apprehension, in welcher allein *Objekte* sich eigentlich darstellen können. Daher können jene drei Sinne zwar dienen, uns die Gegenwart der uns schon anderweitig bekannten Objekte anzukündigen: aber auf Grundlage ihrer Data kommt keine räumliche Konstruktion, also keine objektive Anschauung zustande. Aus dem Geruch können wir nie die Rose konstruieren; und ein Blinder kann sein Leben lang Musik hören, ohne von den Musikern, oder den Instrumenten, oder den Luftvibrationen die mindeste objektive Vorstellung zu erhalten. Das Gehör hat dagegen seinen hohen Wert als Medium der Sprache, wodurch es der Sinn der *Vernunft* ist, deren Name sogar von ihm stammt; sodann als Medium der Musik, dem einzigen Wege, komplizierte Zahlenverhältnisse, nicht bloß in abstracto, sondern unmittelbar, also in concreto, aufzufassen. Aber der Ton deutet nie auf räumliche Verhältnisse, führt also nie auf die Beschaffenheit seiner Ursache; sondern wir bleiben bei ihm selbst stehen: mithin ist er kein Datum für den die objektive Welt konstruierenden Verstand. Dies sind allein die Empfindungen des Getasts und Gesichts: daher würde ein Blinder ohne Hände und Füße zwar den Raum in seiner ganzen Gesetzmäßigkeit a priori sich konstruieren können, aber von der objektiven Welt nur eine sehr unklare Vorstellung erhalten. Dennoch aber ist, was Getast und Gesicht liefern, noch keineswegs die Anschauung, sondern bloß der rohe Stoff dazu: denn in den Empfindungen dieser Sinne liegt so wenig die Anschauung, daß dieselben vielmehr noch gar keine Aehnlichkeit haben mit den Eigenschaften der Dinge, die mittelst ihrer sich uns darstellen; wie ich sogleich zeigen werde. Nur muß man hiebei das, was wirklich der Empfindung angehört, deutlich aus-

sondern von dem, was in der Anschauung der Intellekt hinzugetan hat. Dies ist anfangs schwer; weil wir so sehr gewohnt sind, von der Empfindung sogleich zu ihrer Ursache überzugehen, daß diese sich uns darstellt, ohne daß wir die Empfindung, welche hier gleichsam die Prämissen zu jenem Schlusse des Verstandes liefert, an und für sich beachten.

Getast und Gesicht nun also haben zuvörderst jedes seine eigenen Vorteile; daher sie sich wechselseitig unterstützen. Das Gesicht bedarf keiner Berührung, ja keiner Nähe: sein Feld ist unermeßlich, geht bis zu den Sternen. Sodann empfindet es die feinsten Nuancen des Lichts, des Schattens, der Farbe, der Durchsichtigkeit: es liefert also dem Verstande eine Menge fein bestimmter Data, aus welchen er, nach erlangter Uebung, die Gestalt, Größe, Entfernung und Beschaffenheit der Körper konstruiert und sogleich anschaulich darstellt. Hingegen ist das Getast zwar an den Kontakt gebunden, gibt aber so untrügliche und vielseitige Data, daß es der gründlichste Sinn ist. Die Wahrnehmungen des Gesichts beziehen sich zuletzt doch auf das Getast; ja das Sehen ist als ein unvollkommenes, aber in die Ferne gehendes Tasten zu betrachten, welches sich der Lichtstrahlen als langer Taststangen bedient: daher eben ist es vielen Täuschungen ausgesetzt, weil es ganz auf die durch das Licht vermittelten Eigenschaften beschränkt, also einseitig ist; während das Getast ganz unmittelbar die Data zur Erkenntnis der Größe, Gestalt, Härte, Weiche, Trockenheit, Nässe, Glätte, Temperatur usw. liefert und dabei unterstützt wird teils durch die Gestalt und Beweglichkeit der Arme, Hände und Finger, aus deren Stellung beim Tasten der Verstand die Data zur räumlichen Konstruktion der Körper entnimmt; teils durch die Muskelkraft, mittelst welcher er die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit oder Spröde der Körper erkennt: alles mit geringster Möglichkeit der Täuschung.

Bei allem dem geben diese Data durchaus noch keine Anschauung; sondern diese bleibt das Werk des Verstandes. Drücke ich mit der Hand gegen den Tisch, so liegt in der Empfindung, die ich davon erhalte, durchaus nicht die Vorstellung des festen Zusammenhangs der Teile dieser Masse, ja gar nichts dem Aehnliches; sondern erst indem mein Verstand von der Empfindung zur Ursache derselben übergeht, konstruiert er sich einen Körper, der die Eigenschaft der Solidität, Undurchdringlichkeit und Härte hat. Wenn ich im Finstern meine Hand auf eine Fläche lege oder aber eine Kugel von etwa drei Zoll Durchmesser ergreife; so sind es, in beiden Fällen, dieselben Teile der

Hand, welche den Druck empfinden; bloß aus der verschiedenen Stellung, die, im einen oder im andern Fall, meine Hand annimmt, konstruiert mein Verstand die Gestalt des Körpers, mit welchem in Berührung gekommen zu sein die Ursache der Empfindung ist, und er bestätigt sie sich dadurch, daß ich die Berührungsstellen wechseln lasse. Betastet ein Blindgeborener einen kubischen Körper, so sind die Empfindungen der Hand dabei ganz einförmig und bei allen Seiten und Richtungen dieselben: die Kanten drücken zwar einen kleinern Teil der Hand, doch liegt in diesen Empfindungen durchaus nichts einem Kubus Aehnliches. Aber von dem gefühlten Widerstande macht sein Verstand den unmittelbaren und intuitiven Schluß auf eine Ursache desselben, die jetzt, eben dadurch, sich als fester Körper darstellt; und aus den Bewegungen, die beim Tasten seine Arme machen, während die Empfindung der Hände dieselbe bleibt, konstruiert er, in dem ihm a priori bewußten Raum, die kubische Gestalt des Körpers. Brächte er die Vorstellung einer Ursach und eines Raumes, nebst den Gesetzen desselben, nicht schon mit, so könnte nimmermehr aus jener sukzessiven Empfindung in seiner Hand das Bild eines Kubus hervorgehen. Läßt man durch seine geschlossene Hand einen Strick laufen, so wird er als Ursache der Reibung und ihrer Dauer, bei solcher Lage seiner Hand, einen langen, zylinderförmigen, sich in einer Richtung gleichförmig bewegenden Körper konstruieren. Nimmermehr aber könnte ihm aus jener bloßen Empfindung in seiner Hand die Vorstellung der Bewegung, d. i. der Veränderung des Ortes im Raum, mittelst der Zeit, entstehen: denn so etwas kann in ihr nicht liegen, noch kann sie allein es jemals erzeugen. Sondern sein Intellekt muß, vor aller Erfahrung, die Anschauungen des Raumes, der Zeit, und damit der Möglichkeit der Bewegung, in sich tragen, und nicht weniger die Vorstellung der Kausalität, um nun von der allein empirisch gegebenen Empfindung überzugehn auf eine Ursache derselben und solche dann als einen sich also bewegenden Körper, von der bezeichneten Gestalt, zu konstruieren. Denn, wie groß ist doch der Abstand zwischen der bloßen Empfindung in der Hand und den Vorstellungen der Ursächlichkeit, Materialität und der durch die Zeit vermittelten Bewegung im Raum! Die Empfindung in der Hand, auch bei verschiedener Berührung und Lage, ist etwas viel zu Einförmiges und an Datis Aermliches, als daß es möglich wäre, daraus die Vorstellung des Raumes, mit seinen drei Dimensionen, und der Einwirkung von Körpern aufeinander, nebst den Eigenschaften der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Ge-

stalt, Härte, Weiche, Ruhe und Bewegung, kurz die Grundlage der objektiven Welt zu konstruieren: sondern dies ist nur dadurch möglich, daß im Intellekt selbst der Raum als Form der Anschauung, die Zeit als Form der Veränderung, und das Gesetz der Kausalität als Regulator des Eintritts der Veränderungen präformiert seien. Das bereits fertige und aller Erfahrung vorgängige Dasein dieser Formen macht eben den Intellekt aus. Physiologisch ist er eine Funktion des Gehirns, welche dieses so wenig erst aus der Erfahrung gelernt, wie der Magen das Verdauen oder die Leber die Gallenabsonderung. Nur hieraus ist es erklärlich, daß manche Blindgeborene eine so vollständige Kentnis der räumlichen Verhältnisse erlangen, daß sie dadurch den Mangel des Gesichts in hohem Grade ersetzen und erstaunliche Leistungen vollbringen, wie denn vor hundert Jahren der von Kindheit auf blinde Saunderson zu Cambridge Mathematik, Optik und Astronomie gelehrt hat. (Ausführlichen Bericht über Saunderson gibt Diderot: Lettre sur les aveugles.) Und eben so nur ist der umgekehrte Fall der Eva Lauk erklärlich, welche, ohne Arme und Beine geboren, durch das Gesicht allein, ebensobald wie andere Kinder, eine richtige Anschauung der Außenwelt erlangt hat. (Den Bericht über sie findet man in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. 2, Kap. 4.) Alles dies also beweist, daß Zeit, Raum und Kausalität weder durch das Gesicht, noch durch das Getast, sondern überhaupt nicht von außen in uns kommen, vielmehr einen innern, daher nicht empirischen, sondern intellektuellen Ursprung haben; woraus wieder folgt, daß die Anschauung der Körperwelt im wesentlichen ein intellektueller Prozeß, ein Werk des Verstandes ist, zu welchem die Sinnesempfindung bloß den Anlaß und die Data, zur Anwendung im einzelnen Falle, liefert.

Jetzt will ich dasselbe am Sinne des Gesichts nachweisen. Das unmittelbar Gegebene ist hier beschränkt auf die Empfindung der Retina, welche zwar viele Mannigfaltigkeit zuläßt, jedoch zurückläuft auf den Eindruck des Hellen und Dunkeln, nebst ihren Zwischenstufen, und den der eigentlichen Farben. Diese Empfindung ist durchaus subjektiv, d. h. nur innerhalb des Organismus und unter der Haut vorhanden. Auch würden wir, ohne den Verstand, uns jener nur bewußt werden als besonderer und mannigfaltiger Modifikationen unserer Empfindung im Auge, die nichts der Gestalt, Lage, Nähe oder Ferne von Dingen außer uns Aehnliches wären. Denn, was beim Sehn die Empfindung liefert, ist nichts weiter als eine

mannigfaltige Affektion der Retina, ganz ähnlich dem Anblick einer Palette mit vielerlei bunten Farbenklecksen: und nicht mehr als dies ist es, was im Bewußtsein übrig bleiben würde, wenn man dem, der vor einer ausgebreiteten, reichen Aussicht steht, etwa durch Lähmung des Gehirns, plötzlich den Verstand ganz entziehn, jedoch die Empfindung übrig lassen könnte: denn dies war der rohe Stoff, aus welchem vorhin sein Verstand jene Anschauung schuf.

Daß nun aus einem so beschränkten Stoff, wie Hell, Dunkel und Farbe, der Verstand durch seine so einfache Funktion des Beziehns der Wirkung auf eine Ursache, unter Beihilfe der ihm beigegebenen Anschauungsform des Raums, die so unerschöpflich reiche und vielgestaltete sichtbare Welt hervorbringen kann, beruht zunächst auf der Beihilfe, die hier die Empfindung selbst liefert. Diese besteht darin, daß, erstlich, die Retina, als Fläche, ein Nebeneinander des Eindrucks zuläßt; zweitens, daß das Licht stets in geraden Linien wirkt, auch im Auge selbst geradlinigt gebrochen wird, und endlich, daß die Retina die Fähigkeit besitzt, auch die Richtung, in der sie vom Lichte getroffen wird, unmittelbar mit zu empfinden, welches wohl nur dadurch zu erklären ist, daß der Lichtstrahl in die Dicke der Retina eindringt. Hiedurch aber wird gewonnen, daß der bloße Eindruck auch schon die Richtung seiner Ursache anzeigt, also auf den Ort des das Licht aussendenden oder reflektierenden Objekts geradezu hindeutet. Allerdings setzt der Uebergang zu diesem Objekt als Ursache schon die Erkenntnis des Kausalverhältnisses, wie auch der Gesetze des Raumes voraus: diese beiden aber sind eben die Ausstattung des Intellekts, der auch hier wieder aus der bloßen Empfindung die Anschauung zu schaffen hat. Sein Verfahren hierbei wollen wir jetzt näher betrachten.

Das erste, was er tut, ist, daß er den Eindruck des Objekts, welcher verkehrt, das Unterste oben, auf der Retina eintrifft, wieder aufrecht stellt. Jene ursprüngliche Umkehrung entsteht bekanntlich dadurch, daß, indem jeder Punkt des sichtbaren Objekts seine Strahlen geradlinigt nach allen Seiten aussendet, die von dessen obern Ende kommenden Strahlen sich, in der engen Oeffnung der Pupille, mit den vom untern Ende kommenden kreuzen, wodurch diese oben, jene unten, und ebenso die von der rechten Seite kommenden auf der linken, eintreffen. Der dahinter liegende Brechungsapparat im Auge, also humor aqueus, lens et corpus vitreum, dient bloß, die vom Objekt

ausgehenden Lichtstrahlen so zu konzentrieren, daß sie auf dem kleinen Raum der Retina Platz finden. Bestände nun das Sehn im bloßen Empfinden, so würden wir den Eindruck des Gegenstandes verkehrt wahrnehmen, weil wir ihn so empfangen: sodann aber würden wir ihn auch als etwas im Innern des Auges Befindliches wahrnehmen, indem wir eben stehn blieben bei der Empfindung. Wirklich hingegen tritt sogleich der Verstand mit seinem Kausalgesetze ein, bezieht die empfundene Wirkung auf die Ursache, hat von der Empfindung das Datum der Richtung, in welcher der Lichtstrahl eintraf, verfolgt also diese rückwärts zur Ursache hin, auf beiden Linien: die Kreuzung wird daher jetzt auf umgekehrten Wege wieder zurückgelegt, wodurch die Ursache sich draußen, als Objekt im Raum, aufrecht darstellt, nämlich in der Stellung, wie sie die Strahlen aussendet, nicht in der, wie sie eintrafen (siehe **Fig. 1**). — Die reine Intellektualität der Sache, mit Ausschließung aller anderweitigen, namentlich physiologischen, Erklärungsgründe, läßt sich auch noch dadurch bestätigen, daß, wenn man den Kopf zwischen die Beine steckt oder am Abhange, den Kopf nach unten, liegt, man dennoch die Dinge nicht verkehrt, sondern ganz richtig erblickt,

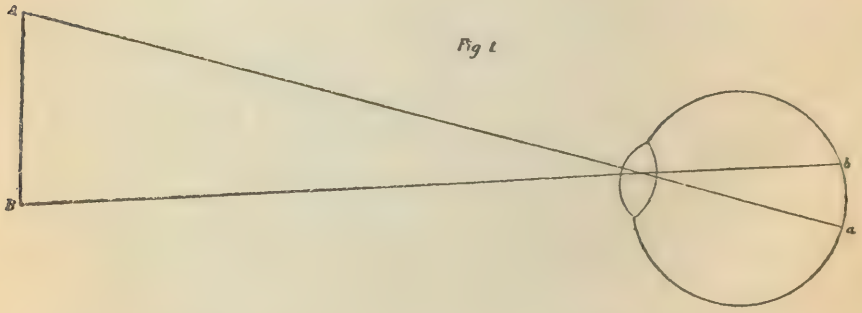


Fig 1

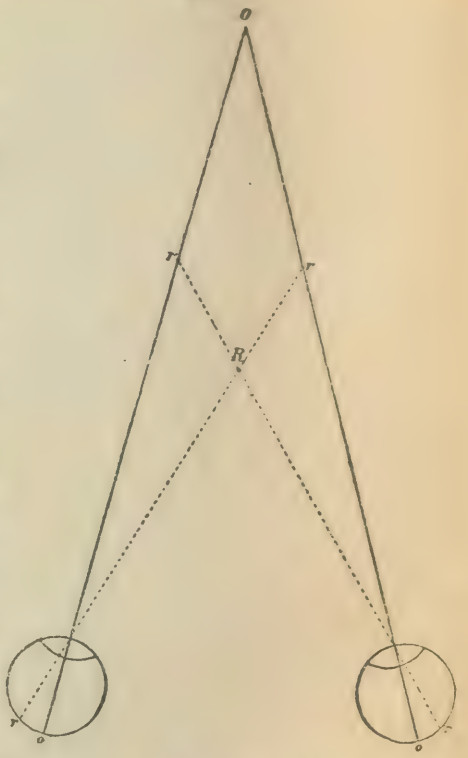
obgleich den Teil der Retina, welchen gewöhnlich das Untere der Dinge traf, jetzt das Obere trifft, und alles umgekehrt ist, nur der Verstand nicht.

Das zweite, was der Verstand bei seiner Umarbeitung der Empfindung in Anschauung leistet, ist, daß er das zweimal Empfundene zu einem einfach Angeschauten macht; da jedes Auge für sich, und sogar in einer etwas verschiedenen Richtung, den Eindruck vom Gegenstand erhält, dieser aber doch als nur e i n e r sich darstellt; welches nur im Verstande geschehen kann. Der Prozeß, durch den dies zustande kommt, ist folgender. Unsere

Augen stehen nur dann parallel, wenn wir in die Ferne, d. h. über 200 Fuß weit, sehen: außerdem aber richten wir sie beide auf den zu betrachtenden Gegenstand, wodurch sie konvergieren und die beiden von jedem Auge bis zum genau fixierten Punkte des Objekts gezogenen Linien daselbst einen Winkel schließen, den man den optischen, sie selbst aber die Augenachsen nennt. Diese treffen, bei gerade vor uns liegendem Objekt, genau in die Mitte jeder Retina, mithin auf zwei in jedem Auge einander genau entsprechende Punkte. Alsbald erkennt der Verstand, als welcher zu allem immer nur die Ursache sucht, daß, obwohl hier der Eindruck doppelt ist, derselbe dennoch von nur einem äußern Punkte ausgeht, also nur eine Ursache ihm zum Grunde liegt: demnach stellt nunmehr diese Ursach sich als Objekt und nur einfach dar. Denn alles, was wir anschauen, schauen wir als Ursache an, als Ursache empfundener Wirkung, mithin im Verstande. Da wir indessen nicht bloß einen Punkt, sondern eine ansehnliche Fläche des Gegenstandes mit beiden Augen und doch nur einfach auffassen, so ist die gegebene Erklärung noch etwas weiter fortzuführen. Was im Objekt seitwärts von jenem Scheitelpunkte des optischen Winkels liegt, wirft seine Strahlen nicht mehr gerade in den Mittelpunkt jeder Retina, sondern ebenso seitwärts von demselben, jedoch, in beiden Augen, auf die nämliche, z. B. die linke, Seite jeder Retina: daher sind die Stellen, welche diese Strahlen daselbst treffen, ebensogut wie die Mittelpunkte, einander symmetrisch entsprechend, oder gleichnamige Stellen. Der Verstand lernt diese bald kennen und dehnt demnach die obige Regel seiner kausalen Auffassung auch auf sie aus, bezieht folglich nicht bloß die auf den Mittelpunkt jeder Retina fallenden Lichtstrahlen, sondern auch die, welche die übrigen einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen treffen, auf einen und denselben solche aussendenden Punkt im Objekt, schaut also auch alle diese Punkte, mithin das ganze Objekt, nur einfach an. Hiebei nun ist wohl zu merken, daß nicht etwa die äußere Seite der einen Retina der äußern Seite der andern und die innere der innern, sondern die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der andern entspricht usf., die Sache also nicht im physiologischen, sondern im geometrischen Sinne zu verstehen ist. Deutliche und mannigfaltige, diesen Vorgang und alle damit zusammenhängende Phänomene erläuternde Figuren findet man in Robert Smiths Optics, auch zum Teil in Käſtners Deutscher Ueberſetzung, von 1755. Ich habe, Fig. 2, nur eine gegeben,

welche eigentlich einen weiterhin beizubringenden speziellen Fall darstellt, jedoch auch dienen kann, das Ganze zu erläutern, wenn man vom Punkte R ganz absieht. Wir richten demgemäß beide Augen allezeit gleichmäßig auf das Objekt, um die von denselben Punkten ausgehenden Strahlen mit den einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen aufzufangen. Bei der Bewegung der Augen seitwärts, aufwärts, abwärts und nach allen Richtungen, trifft nun der Punkt des Objektes, welcher vorhin den Mittelpunkt jeder Retina traf, jedesmal eine andere, aber stets, in beiden Augen, eine gleichnamige, der im andern entsprechende, Stelle. Wenn wir einen Gegenstand mustern (perlustrare), lassen wir die Augen hin und her darauf gleiten, um jeden Punkt desselben sukzessive mit dem Zentro der Retina, welches am deutlichsten sieht, in Kontakt zu bringen, betasten also das Objekt mit den Augen. Hieraus wird deutlich, daß das Einfachsehen mit zwei Augen sich im Grunde ebenso verhält, wie das Betasten eines Körpers mit zehn Fingern, deren jeder einen andern Eindruck und auch in anderer Richtung erhält, welche sämtlichen Eindrücke jedoch der Verstand als von einem Körper herrührend erkennt, dessen Gestalt und Größe er danach apprehendiert und räumlich konstruiert. Hierauf beruht es, daß ein Blinder ein Bildhauer sein kann: ein solcher war seit seinem fünften Jahre der im J. 1853 in Tirol gestorbene, rühmlich bekannte Joseph Kleinhaus*). Denn die Anschauung

Fig 2.



*) Ueber diesen berichtet das Frankfurter Konversationsblatt vom 22. Juli 1853: In Nauders (Tirol) starb am 10. Juli der blinde Bildhauer Joseph Kleinhaus. In seinem fünften Jahre in Folge der Kuhpocken erblindet, tändelte und schnitzte der Knabe für die Langeweile. Prugg gab ihm Anleitung und Figuren zum Nachbilden, und in seinem zwölften Jahre verfertigte der Knabe einen Christus in Lebensgröße. In der Werkstätte des Bildhauers Nißl in

geschieht immer durch den Verstand; gleichviel, von welchem Sinn er die Data erhält.

Wie nun aber, wenn ich eine Kugel mit gekreuzten Fingern betaste, ich sofort zwei Kugeln zu fühlen glaube, weil mein auf die Ursache zurückgehender und diese den Gesetzen des Raumes gemäß konstruierender Verstand, die natürliche Lage der Finger voraussetzend, zwei Kugelflächen, welche die äußeren Seiten des Mittel- und des Zeigefingers zugleich berühren, durchaus zweien verschiedenen Kugeln zuschreiben muß; ebenso nun wird mir ein gesehenes Objekt doppelt erscheinen, wenn meine Augen nicht mehr, gleichmäßig konvergierend, den optischen Winkel an einem Punkte desselben schließen, sondern jedes in einem andern Winkel nach demselben schaut, d. h. wenn ich schiele. Denn jetzt werden nicht mehr von den aus einem Punkte des Objekts ausgehenden Strahlen auf den beiden Retinen die einander symmetrisch entsprechenden Stellen getroffen, welche mein Verstand, durch fortgesetzte Erfahrung, kennen gelernt hat; sondern ganz verschiedene Stellen, welche, bei gleichmäßiger Lage der Augen, nur von verschiedenen Körpern also affiziert werden könnten: daher sehe ich jetzt zwei Objekte, weil eben die Anschauung durch den Verstand und im Verstande geschieht. — Dasselbe tritt auch ohne Schielen ein, wenn nämlich zwei Gegenstände in ungleicher Entfernung vor mir stehn und ich den entfernteren fest ansehe, also an ihm den optischen Winkel schließe: denn jetzt werden die vom näherstehenden Gegenstande ausgehenden Strahlen auf einander nicht symmetrisch entsprechenden Stellen in beiden Retinen treffen, mein Verstand wird daher sie zweien Gegenständen zuschreiben, d. h. ich werde das näherstehende Objekt doppelt sehen. (Hiezu Fig. 2.) Schließe ich hingegen an diesem letzteren den optischen Winkel, indem ich es fest ansehe; so wird, aus dem nämlichen Grunde, das entferntere Objekt mir doppelt erscheinen. Man darf, um dies zu erproben, nur etwa einen Bleistift zwei Fuß vom Auge halten und abwechselnd bald ihn, bald ein weit dahinter liegendes Objekt ansehen.

Aber das schönste ist, daß man auch das umgekehrte Experiment machen kann; so daß man, zwei wirkliche Gegenstände,

---

Fügen profitierte er in der kurzen Zeit sehr viel und wurde vermöge seiner guten Anlage und seines Talents der weithin bekannte blinde Bildhauer. Seine verschiedenartigen Arbeiten sind sehr zahlreich. Bloß seine Christusbilder belaufen sich auf vierhundert, und in diesen tritt auch in Anbetracht seiner Blindheit seine Meisterschaft zu Tage. Er verfertigte auch andere anerkennungswerte Stücke, und vor zwei Monaten noch die Büste des Kaisers Franz Joseph, welche nach Wien übersendet wurde.

gerade und nahe vor beiden, offenen Augen habend, doch nur einen sieht; welches am schlagendsten beweist, daß die Anschauung keineswegs in der Sinnesempfindung liegt, sondern durch einen Akt des Verstandes geschieht. Man lasse zwei pappene Röhren, von etwa 8 Zoll Länge und 1½ Zoll Durchmesser vollkommen parallel, nach Art des Binokulartelesкops, zusammenfügen, und befestige vor der Oeffnung eines jeden derselben ein Achtgroschenstück. Wenn man jetzt, das andere Ende an die Augen legend, durchschaut, wird man nur ein Achtgroschenstück, von einer Röhre umschlossen, wahrnehmen. Denn, durch die Röhren, zur gänzlich parallelen Lage genötigt, werden beide Augen von beiden Münzen gerade im Zentro der Retina und den dieses umgebenden, einander folglich symmetrisch entsprechenden Stellen ganz gleichmäßig getroffen; daher der Verstand, die, bei nahen Objekten sonst gewöhnliche, ja notwendige, konvergierende Stellung der Augenachsen voraussetzend, ein einziges Objekt als Ursache des also zurückgestrahlten Lichtes annimmt, d. h. wir nur eines sehen: so unmittelbar ist die kausale Apprehension des Verstandes.

Die versuchten physiologischen Erklärungen des Einfachsehens einzeln zu widerlegen, ist hier kein Raum. Ihre Falschheit geht aber schon aus folgenden Betrachtungen hervor. 1) Wenn die Sache auf einem organischen Zusammenhange beruhte, müßten die auf beiden Retinen einander entsprechenden Stellen, von denen nachweislich das Einfachsehen abhängt, die im organischen Sinne gleichnamigen sein: allein sie sind es, wie ich schon erwähnt, bloß im geometrischen. Denn organisch entsprechen einander die beiden innern und die beiden äußern Augenwinkel und alles demgemäß: hingegen zum Behuf des Einfachsehens entspricht umgekehrt die rechte Seite der rechten Retina der rechten Seite der linken Retina usw.; wie dies aus den angeführten Phänomenen unwiderleglich erhellt. Eben weil die Sache intellektual ist, haben auch nur die verständigsten Tiere, nämlich die oberen Säugetiere, sodann die Raubvögel, vorzüglich die Eulen, u. a. m., so gestellte Augen, daß sie beide Achsen derselben auf einen Punkt richten können. 2) die zuerst von Newton (Optics, querry 15th) aufgestellte Hypothese aus dem Zusammenfluß oder partieller Kreuzung der Sehnerven, vor ihrem Eintritt ins Gehirn, ist schon darum falsch, weil alsdann das Doppelsehen durch Schielen unmöglich wäre: zudem haben bereits Vesalius und Caesalpinus anatomische Fälle angeführt, in denen gar keine Vermischung, ja, kein Kontakt der Sehnerven daselbst stattfand, die Subjekte aber

nichtsdestoweniger einfach gesehen hatten. Endlich spricht gegen jene Vermischung des Eindrucks dieses, daß, wenn man, das rechte Auge fest zuhaltend, mit der linken in die Sonne sieht, man das, nachher lange anhaltende Blendungsbild nur im linken, nie im rechten Auge haben wird, oder vice versa.

Das dritte, wodurch der Verstand die Empfindung in Anschauung umarbeitet, ist, daß er aus den bis hieher gewonnenen bloßen Flächen Körper konstruiert, also die dritte Dimension hinzufügt, indem er die Ausdehnung der Körper in derselben, in dem ihm a priori bewußten Raume, nach Maßgabe der Art ihrer Einwirkung auf das Auge und der Gradationen des Lichtes und Schattens, kausal beurteilt. Während nämlich die Objekte den Raum in allen dreien Dimensionen füllen, können sie auf das Auge nur mit zweien wirken: die Empfindung beim Sehn ist, infolge der Natur des Organes, bloß planimetrisch, nicht stereometrisch. Alles Stereometrische der Anschauung wird vom Verstande allererst hinzugetan: seine alleinigen Data hiezu sind die Richtung, in der das Auge den Eindruck erhält, die Grenzen desselben und die verschiedenen Abstufungen des Hellen und Dunkeln, welche unmittelbar auf ihre Ursachen deuten und wonach wir erkennen, ob wir z. B. eine Scheibe oder eine Kugel vor uns haben. Auch diese Verstandesoperation wird, gleich den vorhergehenden, so unmittelbar und schnell vollzogen, daß von ihr nichts als bloß das Resultat ins Bewußtsein kommt. Daher eben ist die Projektionszeichnung eine so schwierige, nur nach mathematischen Prinzipien zu lösende Aufgabe und muß erst erlernt werden, obgleich sie nichts weiter zu leisten hat, als die Darstellung der Empfindung des Sehns, wie solche dieser dritten Verstandesoperation als Datum vorliegt, also des Sehns in seiner bloß planimetrischen Ausdehnung, zu deren allein gegebenen zwei Dimensionen, nebst den besagten Datis in ihnen, der Verstand alsbald die dritte hinzutut, sowohl beim Anblick der Zeichnung, wie bei dem der Realität. Eine solche Zeichnung ist nämlich eine Schrift, welche, gleich der gedruckten, jeder lesen, hingegen wenige schreiben können; weil eben unser anschauender Verstand die Wirkung bloß auffaßt, um aus ihr die Ursache zu konstruieren, sie selbst aber, über dieser, alsbald ganz außer acht läßt. Daher erkennen wir z. B. einen Stuhl augenblicklich, in jeder ihm möglichen Stellung und Lage; aber ihn in irgendeiner zu zeichnen, ist Sache derjenigen Kunst, die von dieser dritten Verstandesoperation abstrahiert, um bloß die Data zu derselben dem Beschauer, zu eigener Vollziehung, vor-

zulegen. Dies ist, wie gesagt, zunächst die Projektionszeichenkunst, dann aber, im alles umfassenden Sinn, die Malerkunst. Das Bild liefert Linien, nach perspektivischen Regeln gezogen, helle und dunkle Stellen, nach Maßgabe der Wirkung des Lichtes und Schattens, endlich Farbenflecke, in Qualität und Intension der Erfahrung abgelernt. Der Beschauer liest dies ab, indem er zu gleichen Wirkungen die gewohnten Ursachen setzt. Die Kunst des Malers besteht darin, daß er die Data der Empfindung beim Sehn, wie sie *vor* dieser dritten Verstandesoperation sind, mit Besonnenheit festzuhalten weiß; während wir andern, sobald wir von ihnen den besagten Gebrauch gemacht haben, sie wegwerfen, ohne sie in unser Gedächtnis aufzunehmen. Wir werden die hier betrachtete dritte Verstandesoperation noch genauer kennen lernen, indem wir jetzt zu einer vierten übergehn, welche, als ihr sehr nahe verwandt, sie mit erläutert.

Diese vierte Verstandesoperation besteht nämlich im Erkennen der Entfernung der Objekte von uns: diese aber ist eben die dritte Dimension, von der oben die Rede war. Die Empfindung beim Sehn liefert uns zwar, wie schon gesagt, die Richtung, in welcher die Objekte liegen, aber nicht ihre *Entfernung*, also nicht ihren *Ort*. Die Entfernung muß also erst durch den *Verstand* herausgebracht werden, folglich aus lauter *kausalen* Bestimmungen sich ergeben. Von diesen nun ist die vornehmste der *Sehewinkel*, unter dem das Objekt sich darstellt: dennoch ist dieser durchaus zweideutig und kann für sich allein nichts entscheiden. Er ist wie ein Wort von zwei Bedeutungen: man muß erst aus dem Zusammenhang abnehmen, welche gemeint sei. Denn, bei gleichem Sehewinkel, kann ein Objekt klein und nahe, oder groß und fern sein. Nur wenn uns seine Größe anderweitig schon bekannt ist, können wir aus dem Sehewinkel seine Entfernung erkennen, wie auch umgekehrt, wenn uns diese anderweitig gegeben ist, seine Größe. Auf der Abnahme des Sehewinkels infolge der Entfernung beruht die Linearperspektive, deren Grundsätze sich hier leicht ableiten lassen. Weil nämlich unsere Sehkraft nach allen Seiten gleich weit reicht, sehen wir eigentlich alles wie eine Hohlkugel, in deren Zentro das Auge stände. Diese Kugel nun hat erstlich unendlich viele Durchschnittskreise nach allen Richtungen, und die Winkel, deren Maß die Teile dieser Kreise abgeben, sind die möglichen Sehewinkel. Zweitens wird diese Kugel, je nachdem wir ihren Radius länger oder kürzer annehmen, größer oder kleiner: wir können sie daher auch als aus unendlich vielen

konzentrischen und durchsichtigen Hohlkugeln bestehend denken. Da alle Radien divergieren, so sind diese konzentrischen Hohlkugeln, in dem Maße, als sie ferner von uns stehn, größer, und mit ihnen wachsen die Grade ihrer Durchschnittskreise, also auch die wahre Größe der diese Grade einnehmenden Objekte. Diese sind daher, je nachdem sie von einer größern oder kleinern Hohlkugel den gleichen Teil, z. B. 10°, einnehmen, größer oder kleiner, während ihr Sehewinkel, in beiden Fällen, derselbe bleibt, also unentschieden läßt, ob es 10° einer Kugel von 2 Meilen, oder von 10 Fuß Durchmesser sind, die sein Objekt einnimmt. Steht umgekehrt die Größe dieses Objekts fest; so wird die Zahl der Grade, die es einnimmt, abnehmen, in dem Maße, als die Hohlkugel, auf die wir es versetzen, entfernter und daher größer ist: in gleichem Maße werden mithin alle seine Grenzen zusammenrücken. Hieraus folgt die Grundregel aller Perspektive: denn da demnach, in stetiger Proportion mit der Entfernung, die Objekte und ihre Zwischenräume abnehmen müssen, wodurch alle Grenzen zusammenrücken; so wird der Erfolg sein, daß, mit der wachsenden Entfernung, alles über uns Liegende herab, alles unter uns Liegende herauf, alles zu den Seiten Liegende zusammenrückt. So weit wir eine ununterbrochene Folge sichtbarlich zusammenhängender Gegenstände vor uns haben, können wir aus diesem allmählichen Zusammenlaufen aller Linien, also aus der Linearperspektive, allerdings die Entfernung erkennen. Hingegen aus dem bloßen Sehewinkel, für sich allein, können wir es nicht; sondern alsdann muß der Verstand immer noch ein anderes Datum zu Hilfe nehmen, welches gleichsam als Kommentar des Sehewinkels dient, indem es den Anteil, den die Entfernung an ihm hat, bestimmter bezeichnet. Solcher Data sind hauptsächlich vier, die ich jetzt näher angeben werde. Vermöge ihrer geschieht es, selbst wo mir die Linearperspektive fehlt, daß, obwohl ein Mensch, der 100 Fuß von mir steht, mir in einem 24mal kleineren Sehewinkel, als wenn er 2 Fuß von mir stände, erscheint, ich dennoch, in den meisten Fällen, seine Größe sogleich richtig auffasse; welches alles abermals beweist, daß die Anschauung intellektual und nicht bloß sensual ist. — Ein spezieller und interessanter Beleg zu dem hier dargelegten Fundament der Linearperspektive, wie auch der Intellektualität der Anschauung überhaupt, ist folgender. Wenn ich, infolge des längern Ansehens eines gefärbten Gegenstandes von bestimmtem Umriß, z. B. eines roten Kreuzes, dessen physiologisches Farbenspektrum, also ein grünes Kreuz, im Auge habe; so wird mir dieses um so größer erscheinen, je

entfernter die Fläche ist, auf die ich es fallen lasse, und um so kleiner, je näher diese. Denn das Spektrum selbst nimmt einen bestimmten und unveränderlichen Teil meiner Retina, die zuerst vom roten Kreuz erregte Stelle, ein, schafft also, indem sie nach außen geworfen, d. h. als Wirkung eines äußern Gegenstandes aufgefaßt wird, einen ein für allemal gegebenen Sehewinkel desselben, nehmen wir an 2°: verlege ich nun diesen (hier, wo aller Kommentar zum Sehewinkel fehlt) auf eine entfernte Fläche, mit der ich ihn unvermeidlich, als zu ihrer Wirkung gehörig, identifiziere; so sind es 2° einer entfernten, also sehr großen Kugel, die es einnimmt, mithin ist das Kreuz groß: werfe ich hingegen das Spektrum auf einen nahen Gegenstand; so füllt es 2° einer kleinen Kugel, ist mithin klein. In beiden Fällen fällt die Anschauung vollkommen objektiv aus, ganz gleich der eines äußern Gegenstandes, und belegt dadurch, indem sie ja von einem völlig subjektiven Grunde (das ganz anderweitig erregte Spektrum) ausgeht, die Intellektualität aller objektiven Anschauung. — Ueber diese Tatsache (welche im Jahre 1815 zuerst bemerkt zu haben ich mich lebhaft und umständlich erinnere) findet sich in den Comptes rendus vom 2. August 1858 ein Aufsatz von Séguin, der die Sache als eine neue Entdeckung auftischt und allerlei schiefe und alberne Erklärungen derselben gibt. Die Herren illustres confréres häufen bei jedem Anlaß Experimente auf Experimente, und je komplizierter, desto besser. Nur *expérience!* ist ihre Losung: aber ein wenig richtiges und aufrichtiges Nachdenken über die beobachteten Phänomene ist höchst selten anzutreffen: *expérience, expérience!* und albernes Zeug dazu.

Zu den erwähnten subsidiarischen Datis also, die den Kommentar zum gegebenen Sehewinkel liefern, gehören erstlich die mutationes oculi internae, vermöge welcher das Auge seinen optischen Brechungsapparat, durch Vermehrung oder Verminderung der Brechung, verschiedenen Entfernungen anpaßt. Worin nun aber diese Veränderungen physiologisch bestehn, ist noch immer unausgemacht. Man hat sie in der Vermehrung der Konvexität bald der Cornea, bald der Lens gesucht: aber die neueste, in der Hauptsache jedoch schon von Kepler ausgesprochene Theorie, wonach die Linse beim Fernesehen zurücktritt, beim Nahesehen aber vorgeschoben, und dabei durch Seitendruck stärker gewölbt wird, ist mir die wahrscheinlichere: denn danach wäre der Hergang dem Mechanismus des Opernguckers ganz analog. Diese Theorie findet man ganz ausführlich dargelegt in A. Huecks Abhandlung: „Die Bewegung der Krystallinse", 1841. Jedenfalls haben wir von diesen innern Veränderungen

des Auges, wenn auch keine deutliche Wahrnehmung, doch eine gewisse Empfindung, und diese benutzen wir unmittelbar zur Schätzung der Entfernung. Da aber jene Veränderungen nur dienen, von etwa 7 Zoll bis auf 16 Fuß weit das vollkommen deutliche Sehn möglich zu machen; so ist auch das besagte Datum für den Verstand nur innerhalb dieser Entfernung anwendbar.

Darüber hinaus findet dagegen das zweite Datum Anwendung, nämlich der bereits oben, beim Einfachsehn, erklärte, von den beiden Augenachsen gebildete, optische Winkel. Offenbar wird er kleiner, je ferner und größer, je näher das Objekt liegt. Dieses verschiedene Richten der Augen gegeneinander ist nicht ohne eine gewisse leise Empfindung davon, die aber auch nur sofern ins Bewußtsein kommt, als der Verstand sie, bei seiner intuitiven Beurteilung der Entfernung, als Datum gebraucht. Dieses Datum läßt zudem nicht bloß die Entfernung, sondern auch genau den Ort des Objekts erkennen, vermöge der Parallaxe der Augen, die darin besteht, daß jedes derselben das Objekt in einer etwas andern Richtung sieht, weshalb es zu rücken scheint, wenn man ein Auge schließt. Daher wird man, mit einem geschlossenen Auge, nicht leicht das Licht putzen können; weil dann dies Datum wegfällt. Da aber, sobald der Gegenstand 200 Fuß, oder weiter, abliegt, die Augen sich parallel richten, also der optische Winkel ganz wegfällt, so gilt dieses Datum nur innerhalb der besagten Entfernung.

Ueber diese hinaus kommt dem Verstande die Luftperspektive zu Hilfe, als welche durch das zunehmende Dumpfwerden aller Farben, das Erscheinen des physischen Blau vor allen dunkeln Gegenständen (Goethes vollkommen wahrer und richtiger Farbenlehre gemäß) und das Verschwimmen der Konture, ihm eine größere Entfernung ankündigt. Dieses Datum ist in Italien, wegen der großen Durchsichtigkeit der Luft, äußerst schwach; daher es uns daselbst leicht irre führt: z. B. von Frascati aus gesehn, scheint Tivoli sehr nahe. Hingegen erscheinen uns im Nebel, welcher eine abnorme Vermehrung dieses Datums ist, alle Gegenstände größer, weil der Verstand sie entfernter annimmt.

Endlich bleibt uns noch die Schätzung der Entfernung mittelst der uns intuitiv bekannten Größe der dazwischen liegenden Gegenstände, wie Felder, Ströme, Wälder usw. Sie ist nur bei ununterbrochenem Zusammenhang, also nur auf irdische, nicht auf himmlische Objekte anwendbar. Ueberhaupt sind wir mehr eingeübt, sie in horizontaler, als perpendikularer Richtung zu gebrauchen; daher die Kugel auf einem Turm von

200 Fuß Höhe uns viel kleiner erscheint, als wenn sie auf der Erde 200 Fuß vor uns liegt; weil wir hier die Entfernung richtiger in Anschlag bringen. So oft Menschen irgendwie uns so zu Gesicht kommen, daß das zwischen ihnen und uns Liegende großenteils verborgen bleibt, erscheinen sie uns auffallend klein.

Teils dieser letztern Schätzungsart, sofern sie, gültig, nur auf irdische Objekte und in horizontaler Richtung anwendbar ist, teils der nach der Luftperspektive, die sich im selben Fall befindet, ist es zuzuschreiben, daß unser anschauender Verstand, nach dem Horizont hin, alles für entfernter, mithin für größer hält, als in der senkrechten Richtung. Daher kommt es, daß der Mond am Horizont so viel größer erscheint als im Kulminationspunkt, während doch sein wohlgemessener Sehewinkel, also das Bild, welches er ins Auge wirft, alsdann durchaus nicht größer ist; wie auch, daß das Himmelsgewölbe sich abgeplattet darstellt, d. h. horizontal weiter, als perpendikular, ausgedehnt. Beides ist also rein intellektual, oder zerebral; nicht optisch, oder sensual. Die Einwendung, daß der Mond, auch wenn kulminierend, bisweilen getrübt und doch nicht größer erscheine, ist dadurch zu widerlegen, daß er daselbst auch nicht rot erscheint, weil die Trübung durch gröbere Dünste geschieht und daher anderer Art, als die durch die Luftperspektive ist, wie auch dadurch, daß wir, wie gesagt, diese Schätzung nur in der horizontalen, nicht in der perpendikularen Richtung anwenden, auch in dieser Stellung andere Korrektive eintreten. Saussure soll, vom Montblanc aus, den aufgehenden Mond so groß gesehen haben, daß er ihn nicht erkannte und vor Schreck ohnmächtig ward.

Hingegen beruht auf der isolierten Schätzung nach dem Sehewinkel allein, also der Größe durch die Entfernung, und der Entfernung durch die Größe, die Wirkung des Teleskops und der Lupe; weil hier die vier andern, supplementarischen Schätzungsmittel ausgeschlossen sind. Das Teleskop vergrößert wirklich, scheint aber bloß näher zu bringen; weil die Größe der Objekte uns empirisch bekannt ist, und wir nun ihre vermehrte scheinbare Größe aus der geringern Entfernung erklären: so erscheint z. B. ein Haus, durch das Teleskop gesehn, nicht zehnmal größer, sondern zehnmal näher. Die Lupe hingegen vergrößert nicht wirklich, sondern macht es uns nur möglich, das Objekt dem Auge so nahe zu bringen, wie wir dies außerdem nicht könnten, und dasselbe erscheint nur so groß, wie es, in solcher Nähe, auch ohne Lupe erscheinen würde. Nämlich die zu geringe Konvexität der Lens und Cornea gestattet uns kein

deutliches Sehn in größerer Nähe, als 8—10 Zoll vom Auge: vermehrt nun aber die Konvexität der Lupe, statt jener, die Brechung; so erhalten wir, selbst bei ½ Zoll Entfernung vom Auge, noch ein deutliches Bild. Das in solcher Nähe und ihr entsprechender Größe gesehene Objekt versetzt unser Verstand in die natürliche Entfernung des deutlichen Sehns, also 8—10 Zoll vom Auge, und schätzt nun nach dieser Distanz, unter dem gegebenen Sehewinkel, seine Größe.

Ich habe alle diese das Sehn betreffenden Vorgänge so ausführlich dargelegt, um deutlich und unwiderleglich darzutun, daß in ihnen vorwaltend der Verstand tätig ist, welcher dadurch, daß er jede Veränderung als Wirkung auffaßt und sie auf ihre Ursache bezieht, auf der Unterlage der aprioriſchen Grundanschauungen des Raumes und der Zeit, das Gehirnphänomen der gegenständlichen Welt zustande bringt, wozu ihm die Sinnesempfindung bloß einige Data liefert. Und zwar vollzieht er dieses Geschäft allein durch seine eigene Form, welche das Kausalitätsgesetz ist, und daher ganz unmittelbar und intuitiv, ohne Beihilfe der Reflexion, d. i. der abstrakten Erkenntnis, mittelst Begriffe und Worte, als welche das Material der sekundären Erkenntnis, d. i. des Denkens, also der Vernunft, sind.

Diese Unabhängigkeit der Verstandeserkenntnis von der Vernunft und ihrer Beihilfe erhellt auch daraus, daß, wenn einmal der Verstand zu gegebenen Wirkungen eine unrichtige Ursache setzt, und mithin diese geradezu anschaut, wodurch der falsche Schein entsteht; die Vernunft immerhin den wahren Tatbestand in abstracto richtig erkennen mag, ihm jedoch damit nicht zu Hilfe kommen kann; sondern, ihrer bessern Erkenntnis ungeachtet, der falsche Schein unverrückt stehn bleibt. Dergleichen Schein ist z. B. das oben erörterte Doppeltsehn und Doppelttasten, infolge der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer normalen Lage; imgleichen der erwähnte, am Horizont größer erscheinende Mond; ferner das sich ganz als schwebender, solider Körper darstellende Bild im Brennpunkt eines Hohlspiegels; das gemalte Rilievo, welches wir für ein wirkliches ansehn; die Bewegung des Ufers, oder der Brücke, worauf wir stehn, während ein Schiff durchfährt; hohe Berge, die viel näher erscheinen, als sie sind, wegen des Mangels der Luftperspektive, welcher eine Folge der Reinheit der Atmosphäre, in der ihre hohen Gipfel liegen, ist; und hundert ähnliche Dinge, bei welchen allen der Verstand die gewöhnliche, ihm geläufige Ursache voraussetzt, diese also sofort anschaut, obgleich die Ver-

nunft den richtigen Tatbestand auf andern Wegen ermittelt hat, damit aber jenem, als welcher ihrer Belehrung unzugänglich, weil in seinem Erkennen ihr vorhergängig, ist, nicht beikommen kann; wodurch der falsche Schein, d. i. der Trug des Verstandes, unverrückbar stehn bleibt, wenngleich der Irrtum, d. i. der Trug der Vernunft, verhindert wird. -- Das vom Verstande richtig Erkannte ist die Realität; das von der Vernunft richtig Erkannte die Wahrheit, d. i. ein Urteil, welches Grund hat: jener ist der Schein (das fälschlich Angeschaute), dieser der Irrtum (das fälschlich Gedachte) entgegengesetzt.

Obgleich der rein formale Teil der empirischen Anschauung, also das Gesetz der Kausalität, nebst Raum und Zeit, a priori im Intellekt liegt; so ist ihm doch nicht die Anwendung desselben auf empirische Data zugleich mitgegeben; sondern diese erlangt er erst durch Uebung und Erfahrung. Daher kommt es, daß neugeborene Kinder zwar den Licht- und Farbeneindruck empfangen, allein noch nicht die Objekte apprehendieren und eigentlich sehn; sondern sie sind, die ersten Wochen hindurch, in einem Stupor befangen, der sich alsdann verliert, wann ihr Verstand anfängt, seine Funktion an den Datis der Sinne, zumal des Getasts und Gesichts, zu üben, wodurch die objektive Welt allmählich in ihr Bewußtsein tritt. Dieser Eintritt ist am Intelligentwerden ihres Blicks und einiger Absichtlichkeit in ihren Bewegungen deutlich zu erkennen, besonders wenn sie zum erstenmal durch freundliches Anlächeln an den Tag legen, daß sie ihre Pfleger erkennen. Man kann auch beobachten, daß sie noch lange mit dem Sehn und Tasten experimentieren, um ihre Apprehension der Gegenstände unter verschiedener Beleuchtung, Richtung und Entfernung derselben zu vervollkommnen, und so ein stilles, aber ernstes Studium treiben, bis sie alle die oben beschriebenen Verstandesoperationen des Sehns erlernt haben. Viel deutlicher jedoch ist diese Schule an spät operierten Blindgebornen zu konstatieren; da diese von ihren Wahrnehmungen Bericht erstatten. Seit Chesseldens berühmt gewordenem Blinden (über welchen der ursprüngliche Bericht in den Philosophical transactions Vol. 35 steht) hat der Fall sich oft wiederholt und es sich jedesmal bestätigt, daß diese spät den Gebrauch der Augen erlangenden Leute zwar gleich nach der Operation Licht, Farben und Umrisse sehn, aber noch keine objektive Anschauung der Gegenstände haben: denn ihr Verstand muß erst die Anwendung seines Kausalgesetzes auf die ihm neuen Data und ihre Veränderungen lernen. Als Chesseldens Blin-

der zum ersten Mal sein Zimmer mit den verschiedenen Gegenständen darin erblickte, unterschied er nichts daran, sondern hatte nur einen Totaleindruck, wie von einem, aus einem einzigen Stücke bestehenden Ganzen: er hielt es für eine glatte, verschieden gefärbte Oberfläche. Es fiel ihm nicht ein, gesonderte, verschieden entfernte, hintereinander geschobene Dinge zu erkennen. Bei solchen hergestellten Blinden muß das Getast, als welchem die Dinge schon bekannt sind, diese dem Gesicht erst bekannt machen, gleichsam sie präsentieren und einführen. Ueber Entfernungen haben sie anfangs gar kein Urteil, sondern greifen nach allem. Einer konnte, als er sein Haus von außen sah, nicht glauben, daß alle die großen Zimmer in dem kleinen Dinge da sein sollten. Ein anderer war hocherfreut, als er, mehrere Wochen nach der Operation, die Entdeckung machte, daß die Kupferstiche an der Wand allerlei Gegenstände vorstellten. Im Morgenblatt vom 23. Oktober 1817 steht Nachricht von einem Blindgebornen, der im 17. Lebensjahre das Gesicht erhielt. Er mußte das verständige Anschauen erst lernen, erkannte keinen ihm vorher durch das Getast bekannten Gegenstand sehend wieder. Der Tastsinn mußte dem Gesichtssinn erst jeden einzelnen Gegenstand bekannt machen. So auch hatte er gar kein Urteil über die Entfernungen der gesehenen Objekte und griff nach allem. — Franz, in seinem Buche: The eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight (London, Churchill 1839), sagt pag. 34—36: „A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. — Caspar Hauser*), in a detailed account of his own experience in this respect states, that upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden, etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could in recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well

*) Feuerbachs Caspar Hauser — Beispiel eines Verbrechens am Seelenleben eines Menschen. Anspach 1832, pag. 79 etc.

as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. — Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in theyr exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam*) of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear thit idea, or perception of visible objects."

Physiologische Bestätigung erhält die hier dargelegte Intellektualität der Anschauung durch Flourens: De la vie et de l'intelligence (Deuxième édition, Paris, Garnier Frères, 1858). Pag. 49, unter der Ueberschrift: Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux, sagt Flourens: „Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la *sensation*, du *sens* de la vue; la rétine devient insensible, l'iris devient immobile. L'ablation d'ur lobe cérébral laisse la *sensation*, le *sens*, la *sensibilité* de la rétine, la *mobilité* de l'iris; elle ne détruit que la *perception* seule. Dans un cas, c'est un fait *sensorial;* et, dans l'autre, un fait *cérébral;* dans un cas, c'est la perte du *sens;* dans l'autre, c'est la perte de la *perception*. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1° par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2° par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La

*) Haslams Observations on Madness and Melancholy, 2. Ed. p. 192.

sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie.“ Ferner ſagt Flourens pag. 77 unter der Ueberſchrift: Séparation de la Sensibilité et de la Perception. „Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la *sensibilité* de la *perception*. Quand on enlève le *cerveau proprement dit (lobes* ou *hémisphères cérébraux)* à un animal, l'animal, perd la vue. Mais, par rapport a l'oeil rien n'est changé; les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'*iris* reste contractile, le *nerf optique* sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus *vision*, quoique tout ce qui est *sensation* subsiste; il n'y a plus *vision*, parce qu'il n'y a plus *perception*. Le *percevoir*, et non le *sentir*, est donc le premier élément de l'*intelligence*. La *perception* est partie de l'*intelligence*, car elle se perd avec l'*intelligence*, et par l'ablation du même organe, les *lobes* ou *hémisphères cérébraux;* et la *sensibilité* n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'*intelligence* et l'ablation des *lobes* ou *hémisphères*.“

Daß die Intellektualität der Anſchauung im allgemeinen ſchon von den Alten eingeſehen wurde, bezeugt der berühmte Vers des alten Philoſophen Epicharmus:

Νους ὁρη και νους ακουει· τ'αλλα κωφα και τυφλα. (Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca.) Plutarch, der ihn (de sollert. animal. c. 3) anführt, ſetzt hinzu: ὡς του περι τα ομματα και ωτα παθους, αν μη παρη το φρονουν, αισθησιν ου ποιουντος (quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente), und ſagt kurz zuvor: Στρατωνος του φυσικου λογος εστιν, αποδεικνυων ὡς ουδ' αισθανεσθαι το παραπαν ανευ του νοειν ὑπαρχει. (Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua „sine intelligentia sentiri omnino nihil posse“ demonstrat). Bald darauf aber ſagt er: ὁθεν αναγκη, πασιν, οἱς το αισθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, ει τῳ νοειν αισθανεσθαι πεφυκαμεν (quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus). Hiemit wäre denn wieder ein Vers desſelben Epicharmus in Verbindung zu ſetzen, den Diogenes Laertius (III. 16) anführt:

Ευμαιε, το σοφον εστιν ου καθ' ἑν μονον,
αλλ' ὁσα περ ζῃ, παντα και γνωμαν εχει.

(Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent.) Auch Porphyrius (de

abstinentia, III, 21) ist bemüht, ausführlich darzutun, daß alle Tiere Verstand haben.

Daß nun diesem so sei, folgt aus der Intellektualität der Anschauung notwendig. Alle Tiere, bis zum niedrigsten herab, müssen Verstand, d. h. Erkenntnis des Kausalitätsgesetzes, haben, wenn auch in sehr verschiedenem Grade der Feinheit und Deutlichkeit; aber stets wenigstens so viel, wie zur Anschauung mit ihren Sinnen erfordert ist: denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur. Den Verstand der obern Tiere wird keiner, dem es nicht selbst daran gebricht, in Zweifel ziehn. Aber auch daß ihre Erkenntnis der Kausalität wirklich a priori und nicht bloß aus der Gewohnheit, dies auf jenes folgen zu sehn, entsprungen ist, tritt bisweilen unleugbar hervor. Ein ganz junger Hund springt nicht vom Tisch herab, weil er die Wirkung antizipiert. Vor kurzem hatte ich in meinem Schlafzimmer große, bis zur Erde herabreichende Fenstergardinen anbringen lassen, von der Art, die in der Mitte auseinanderfährt, wenn man eine Schnur zieht: als ich nun dies zum ersten Mal, morgens beim Aufstehen, ausführte, bemerkte ich, zu meiner Ueberraschung, daß mein sehr kluger Pudel ganz verwundert dastand und sich, aufwärts und seitwärts, nach der Ursache des Phänomens umsah, also die Veränderung suchte, von der er a priori wußte, daß sie vorhergegangen sein müsse: dasselbe wiederholte sich noch am folgenden Morgen. — Aber auch die untersten Tiere, sogar noch der Wasserpolyp, ohne gesonderte Sinneswerkzeuge, wenn er, auf seiner Wasserpflanze, um in helleres Licht zu kommen, mit seinen Armen sich anklammernd, von Blatt zu Blatt wandert, hat Wahrnehmung, folglich Verstand.

Und von diesem untersten Verstande ist der des Menschen, den wir jedoch von dessen Vernunft deutlich sondern, nur dem Grade nach verschieden; während alle dazwischen liegenden Stufen von der Reihe der Tiere ausgefüllt werden, deren oberste Glieder, also Affe, Elefant, Hund, uns durch ihren Verstand in Erstaunen setzen. Aber immer und immer besteht die Leistung des Verstandes in unmittelbarem Auffassen der kausalen Verhältnisse, zuerst, wie gezeigt, zwischen dem eigenen Leib und den andern Körpern, woraus die objektive Anschauung hervorgeht; dann zwischen diesen objektiv angeschauten Körpern untereinander, wo nun, wie wir im vorigen Paragraphen gesehen haben, das Kausalitätsverhältnis unter drei verschiedenen Formen auftritt, nämlich als Ursach, als Reiz und als Motiv, nach welchen dreien sodann alle Bewegung auf der Welt vorgeht und vom

Verstande allein verstanden wird. Sind es nun, von jenen dreien, die *Ursachen*, im engsten Sinne, denen er nachspürt; dann schafft er Mechanik, Astronomie, Physik, Chemie, und erfindet Maschinen, zum Heil und zum Verderben: stets aber liegt allen seinen Entdeckungen, in letzter Instanz, ein unmittelbares intuitives Auffassen der ursächlichen Verbindung zum Grunde. Denn dieses ist die alleinige Form und Funktion des Verstandes; keineswegs aber das komplizierte Räderwerk der zwölf Kantischen Kategorien, deren Nichtigkeit ich nachgewiesen habe. — (Alles Verstehen ist ein unmittelbares und daher intuitives Auffassen des Kausalzusammenhangs, obwohl es sogleich in abstrakte Begriffe abgesetzt werden muß, um fixiert zu werden. Daher ist Rechnen nicht Verstehen, und liefert an sich kein Verständnis der Sachen. Dies erhält man nur auf dem Wege der Anschauung, durch richtige Erkenntnis der Kausalität und *geometrische* Konstruktion des Hergangs; wie solche *Euler* besser als irgend jemand gegeben hat; weil er die Sachen vom Grund aus verstand. Das Rechnen hat es mit lauter abstrakten Größenbegriffen zu tun, deren Verhältnis zueinander es feststellt. Dadurch erlangt man nie das mindeste Verständnis eines physischen Vorgangs. Denn zu einem solchen ist erfordert *anschauliche* Auffassung der räumlichen Verhältnisse, mittelst welcher die Ursachen wirken. Rechnungen haben bloß Wert für die Praxis, nicht für die Theorie. Sogar kann man sagen: *wo das Rechnen anfängt, hört das Verstehen auf*. Denn der mit Zahlen beschäftigte Kopf ist, während er rechnet, dem kausalen Zusammenhang und der geometrischen Konstruktion des physischen Hergangs gänzlich entfremdet: er steckt in lauter abstrakten Zahlbegriffen. Das Resultat aber besagt nie mehr, als *Wieviel*; nie *Was*. Mit l'expérience et le calcul, diesem Weidspruch der französischen Physiker, reicht man also keineswegs aus.) — Sind hingegen die *Reize* der Leitfaden des Verstandes; so wird er Physiologie der Pflanzen und Tiere, Therapie und Toxikologie zustande bringen. Hat er endlich sich auf die *Motivation* geworfen; dann wird er entweder sie bloß theoretisch zum Leitfaden gebrauchen, um Moral, Rechtslehre, Geschichte, Politik, auch dramatische und epische Poesie, zu Tage zu fördern; oder aber sich ihrer praktisch zu bedienen, entweder bloß um Tiere abzurichten, oder sogar um das Menschengeschlecht nach seiner Pfeife tanzen zu lassen, nachdem er glücklich an jeder Puppe das Fädchen herausgefunden hat, an welchem gezogen sie sich beliebig bewegt. Ob er nun die Schwere der Körper, mittelst der Mecha-

nik, zu Maschinen so klug benutzt, daß ihre Wirkung, gerade zu rechter Zeit eintretend, seiner Absicht in die Hände spielt; oder ob er ebenso die gemeinsamen, oder die individuellen Neigungen der Menschen zu seinen Zwecken ins Spiel versetzt, ist, hinsichtlich der dabei tätigen Funktion, dasselbe. In dieser praktischen Anwendung nun wird der Verstand Klugheit und, wenn sie mit Ueberlistung anderer geschieht, Schlauheit genannt, auch wohl, wenn seine Zwecke sehr geringfügig sind, Pfiffigkeit, auch, wenn sie mit dem Nachteil anderer verknüpft sind, Verschmitztheit. Hingegen heißt er im bloß theoretischen Gebrauch Verstand schlechtweg, in den höheren Graden aber alsdann Scharfsinn, Einsicht, Sagazität, Penetration; sein Mangel hingegen Stumpfheit, Dummheit, Pinselhaftigkeit usw. Diese höchst verschiedenen Grade seiner Schärfe sind angeboren und nicht zu erlernen; wiewohl Uebung und Kenntnis des Stoffs überall zur richtigen Handhabung erfordert sind; wie wir dies ja selbst an seiner ersten Anwendung, also an der empirischen Anschauung gesehn haben. Vernunft hat jeder Tropf: gibt man ihm die Prämissen, so vollzieht er den Schluß. Aber der Verstand liefert die primäre Erkenntnis, folglich die intuitive, und da liegen die Unterschiede. Demgemäß ist auch der Kern jeder großen Entdeckung, wie auch jedes welthistorischen Plans, das Erzeugnis eines glücklichen Augenblicks, in welchem durch Gunst äußerer und innerer Umstände, dem Verstande komplizierte Kausalreihen, oder verborgene Ursachen tausendmal gesehener Phänomene, oder nie betretene, dunkle Wege sich plötzlich erhellen.

Durch die obigen Auseinandersetzungen der Vorgänge beim Tasten und Sehn ist unwidersprechlich dargetan, daß die empirische Anschauung im wesentlichen das Werk des Verstandes ist, dem dazu die Sinne nur den, im ganzen ärmlichen Stoff, in ihren Empfindungen, liefern; so daß er der werkbildende Künstler ist, sie nur die das Material darreichenden Handlanger. Durchweg aber besteht dabei sein Verfahren im Uebergehn von gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen, welche, eben erst dadurch, sich als Objekte im Raume darstellen. Die Voraussetzung dazu ist das Gesetz der Kausalität, welches eben deshalb vom Verstande selbst hinzugebracht sein muß; da es nimmermehr ihm von außen hat kommen können. Ist es doch die erste Bedingung aller empirischen Anschauung, diese aber die Form, in der alle äußere Erfahrung auftritt: wie also sollte es erst aus der Erfahrung geschöpft sein, deren wesentliche Voraussetzung es selbst ist? — Eben weil es dies schlechterdings nicht kann, Lockes Philosophie aber alle Apriorität aufgehoben hatte,

leugnete Hume die ganze Realität des Kausalitätsbegriffes. Dabei erwähnte schon er (im siebenten seiner essays on human understanding) zwei falsche Hypothesen, die man in unsern Tagen wieder vorgebracht hat: die eine, daß die Wirkung, den die Körper unserm Druck gegen sie entgegensetzen, der Ursprung und Prototyp des Kausalitätsbegriffs sei. Hume widerlegt beides in seiner Weise und seinem Zusammenhang. Ich aber so: zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion ist gar kein Kausalzusammenhang; sondern beide sind unmittelbar eins und dasselbe, welches doppelt wahrgenommen wird: einmal im Selbstbewußtsein, oder innern Sinn, als Willensakt; und zugleich in der äußern, räumlichen Gehirnanschauung, als Leibesaktion. (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II.) Die zweite Hypothese ist falsch, erstlich weil wie oben ausführlich gezeigt, eine bloße Empfindung des Tatsinnes noch gar keine objektive Anschauung, geschweige den Kausalitätsbegriff liefert: nie kann dieser bloß aus dem Gefühl einer verhinderten Leibesanstrengung hervorgehn, die ja auch oft ohne äußere Ursache eintritt; und zweitens, weil unser Drängen gegen einen äußern Gegenstand, da es ein Motiv haben muß, schon die Wahrnehmung desselben, diese aber die Erkenntnis der Kausalität, voraussetzt. — Die Unabhängigkeit des Kausalitätsbegriffes von aller Erfahrung konnte aber gründlich nur dadurch dargetan werden, daß die Abhängigkeit aller Erfahrung, ihrer ganzen Möglichkeit nach, von ihm, nachgewiesen wurde; wie ich dies im Obigen geleistet habe. Daß Kants in derselben Absicht aufgestellter Beweis falsch ist, werde ich in § 23 dartun.

Hier ist auch der Ort, darauf aufmerksam zu machen, daß Kant die Vermittlung der empirischen Anschauung durch das uns vor aller Erfahrung bewußte Kausalitätsgesetz entweder nicht eingesehn, oder, weil es zu seinen Ansichten nicht paßte, geflissentlich umgangen hat. In der „Kritik d. rein. Vern." kommt das Verhältnis der Kausalität zur Anschauung nicht in der Elementarlehre, sondern an einem Orte, wo man es nicht suchen würde, zur Sprache, nämlich im Kapitel von den Paralogismen der reinen Vernunft, und zwar in der Kritik des vierten Paralogismus der transzendenten Psychologie, in der ersten Auflage allein, S. 367 fg. Schon daß er jener Erörterung diese Stelle angewiesen, zeigt an, daß er, bei Betrachtung jenes Verhältnisses, immer nur den Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, nicht aber das Entstehn der Anschauung selbst im Auge gehabt hat. Demgemäß sagt er hier, daß das Dasein eines wirklichen Gegenstandes außer uns nicht

geradezu in der Wahrnehmung gegeben sei, sondern als äußere Ursache derselben hinzugedacht und also geschlossen werden könne. Allein wer dies tut, ist ihm ein transzendentaler Realist, mithin auf dem Irrwege begriffen. Denn unter dem „äußern Gegenstande" versteht Kant hier schon das Ding an sich. Der transzendentale Idealist hingegen bleibt bei der Wahrnehmung eines empirisch Realen, d. h. im Raume außer uns Vorhandenen, stehn, ohne, um ihr Realität zu geben, erst auf eine Ursache derselben schließen zu müssen. Die Wahrnehmung ist nämlich, bei Kant, etwas ganz Unmittelbares, welches ohne alle Beihilfe des Kausalnexus und mithin des Verstandes, zustande kommt: er identifiziert sie geradezu mit der Empfindung. Dies belegt a. a. O. die Stelle S. 371: „ich habe, in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände, ebensowenig nötig" usw., wie auch, S. 372, diese: „man kann zwar einräumen, daß" usw. Aus diesen Stellen geht vollkommen deutlich hervor, daß bei ihm die Wahrnehmung äußerer Dinge im Raum aller Anwendung des Kausalgesetzes vorhergängig ist, dieses also nicht in jene, als Element und Bedingung derselben, eingeht: die bloße Sinnesempfindung ist ihm sofort Wahrnehmung. Bloß sofern man nach dem, was, im transzendentalen Sinne verstanden, außer uns sein mag, also nach dem Dinge an sich selbst frägt, kommt bei der Anschauung die Kausalität zur Sprache. Kant nimmt ferner das Kausalgesetz als allein in der Reflexion, also in abstrakter, deutlicher Begriffserkenntnis vorhanden und möglich an, hat daher keine Ahndung davon, daß die Anwendung desselben aller Reflexion vorhergeht, was doch offenbar der Fall ist, namentlich bei der empirischen Sinnesanschauung, als welche außerdem nimmermehr zustande käme; wie dies meine obige Analyse derselben unwiderleglich beweist. Daher muß denn Kant das Entstehn der empirischen Anschauung ganz unerklärt lassen: sie ist, bei ihm, wie durch ein Wunder gegeben, bloß Sache der Sinne, fällt also mit der Empfindung zusammen. Ich wünsche sehr, daß der denkende Leser die angeführte Stelle Kants nachsehe, damit ihm einleuchte, wie sehr viel richtiger meine Auffassung des ganzen Zusammenhanges und Herganges ist. Jene äußerst fehlerhafte Kantische Ansicht hat seitdem in der philosophischen Literatur immer fortbestanden, weil keiner sich getraute, sie anzutasten, und ich habe hier zuerst aufzuräumen gehabt, welches nötig war, um Licht in den Mechanismus unsers Erkennens zu bringen.

Uebrigens hat, durch meine Berichtigung der Sache, die von Kant aufgestellte idealistische Grundansicht durchaus nichts

verloren; ja, sie hat vielmehr gewonnen; sofern bei mir die Forderung des Kausalgesetzes in der empirischen Anschauung, als ihrem Produkt, aufgeht und erlischt, mithin nicht ferner geltend gemacht werden kann zu einer völlig transzendenten Frage nach dem Ding an sich. Sehn wir nämlich auf meine obige Theorie der empirischen Anschauung zurück; so finden wir, daß das erste Datum zu derselben, die Sinnesempfindung, ein durchaus Subjektives, ein Vorgang innerhalb des Organismus, weil unter der Haut, ist. Daß diese Empfindungen der Sinnesorgane, auch angenommen, daß äußere Ursachen sie anregen, dennoch mit der Beschaffenheit dieser durchaus keine Aehnlichkeit haben können, — der Zucker nicht mit der Süße, die Rose nicht mit der Röte, — hat schon Locke ausführlich und gründlich dargetan. Allein auch daß sie nur überhaupt eine äußere Ursache haben müssen, beruht auf einem Gesetze, dessen Ursprung nachweislich in uns, in unserm Gehirn liegt, ist folglich zuletzt nicht weniger subjektiv, als die Empfindung selbst. Ja, die Zeit, diese erste Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung, also auch der, auf deren Anlaß die Anwendung des Kausalitätsbegriffs erst eintreten kann; nicht weniger der Raum, welcher das Nach-außen-verlegen einer Ursache, die sich darauf als Objekt darstellt, allererst möglich macht, ist, wie Kant sicher dargetan hat, eine subjektive Form des Intellekts. Wir finden demnach sämtliche Elemente der empirischen Anschauung in uns liegend und nichts darin enthalten, was auf etwas schlechthin von uns Verschiedenes, ein Ding an sich selbst, sichere Anweisung gäbe. — Aber noch mehr: unter dem Begriff der Materie denken wir das, was von den Körpern noch übrig bleibt, wenn wir sie von ihrer Form und allen ihren spezifischen Qualitäten entkleiden, welches eben deshalb in allen Körpern ganz gleich, eins und dasselbe sein muß. Jene von uns aufgehobenen Formen und Qualitäten nun aber sind nichts anderes, als die besondere und speziell bestimmte Wirkungsart der Körper, welche eben die Verschiedenheit derselben ausmacht. Daher ist, wenn wir davon absehn, das dann noch Uebrigbleibende die bloße Wirksamkeit überhaupt, das reine Wirken als solches, die Kausalität selbst, objektiv gedacht, — also der Widerschein unsers eigenen Verstandes, das nach außen projizierte Bild seiner alleinigen Funktion, und die Materie ist durch und durch lautere Kausalität: ihr Wesen ist das Wirken überhaupt. (Vergleiche Welt als Wille und Vorstellung 2. Aufl., Band 1, § 4; und Band 2; 3. Aufl.

Bd. 1 und 2.) Daher eben läßt die reine Materie sich nicht anschauen, sondern bloß denken; sie ist ein zu jeder Realität als ihre Grundlage Hinzugedachtes. Denn reine Kausalität, bloßes Wirken, ohne bestimmte Wirkungsart, kann nicht anschaulich gegeben werden, daher in keiner Erfahrung vorkommen. — Die Materie ist also nur das objektive Korrelat des reinen Verstandes, ist nämlich Kausalität überhaupt und sonst nichts; so wie dieser das unmittelbare Erkennen von Ursach und Wirkung überhaupt und sonst nichts ist. Eben dieserhalb und wieder kann auf die Materie selbst das Gesetz der Kausalität keine Anwendung finden: d. h. sie kann weder entstehn, noch vergehn, sondern ist und beharrt. Denn da aller Wechsel der Akzidenzien (Formen und Qualitäten), d. i. alles Entstehn und Vergehn, nur vermöge der Kausalität eintritt, die Materie aber die reine Kausalität als solche, objektiv aufgefaßt, selbst ist; so kann sie ihre Macht nicht an sich selbst ausüben; wie das Auge alles, nur nicht sich selbst sehen kann. Da ferner „Substanz" identisch ist mit Materie; so kann man sagen: Substanz ist das Wirken in abstracto aufgefaßt: Akzidenz die besondere Art des Wirkens, das Wirken in concreto. — Dies sind nun also die Resultate, zu denen der wahre, d. i. der transzendentale Idealismus leitet. Daß wir zum Dinge an sich selbst, d. i. dem überhaupt auch außer der Vorstellung Existierenden, nicht auf dem Wege der Vorstellung gelangen können, sondern dann einen ganz andern, durch das Innere der Dinge führenden Weg, der uns gleichsam durch Verrat die Festung öffnet, einschlagen müssen, habe ich durch mein Hauptwerk dargetan. —

Wenn man aber etwa die hier gegebene, ehrliche und tiefgründliche Auflösung der empirischen Anschauung in ihre Elemente, welche sich sämtlich als subjektiv ergeben, vergleichen, oder gar identifizieren wollte mit Fichtes algebraischen Gleichungen zwischen Ich und Nicht-Ich, mit seinen sophistischen Scheindemonstrationen, die der Hülle der Unverständlichkeit, ja, des Unsinns bedurften, um den Leser zu täuschen, mit den Darlegungen, wie das Ich das Nicht-Ich aus sich selbst herausspinnt, kurz, mit sämtlichen Possen der Wissenschaftslehre; so würde dies eine offenbare Schikane und nichts weiter sein. Gegen alle Gemeinschaft mit diesem Fichte protestiere ich, so gut wie Kant öffentlich und ausdrücklich in einer Anzeige ad hoc in der Jenaschen Literatur-Zeitung dagegen protestiert hat. (Kant: „Erklärung über Fichtes Wissenschaftslehre," im Intelligenzblatt der Jenaschen Literatur-Zeitung 1799, Nr. 109.) Mögen immerhin Hegelianer und ähnliche Ignoranten von einer Kant-

Fichteschen Philosophie reden: es gibt eine Kantische Philosophie und eine Fichtesche Windbeutelei, das ist das wahre Sachverhältnis und wird es bleiben, trotz allen Präkonen des Schlechten und Verächtern des Guten, an denen das deutsche Vaterland reicher ist als irgendein anderes.

§ 22.

Vom unmittelbaren Objekt.

Die Sinnesempfindungen des Leibes also sind es, welche die Data zur allerersten Anwendung des Kausalgesetzes abgeben, aus welcher eben dadurch die Anschauung dieser Klasse von Objekten entsteht, die folglich ihr Wesen und Dasein nur vermöge und in der Ausübung der also eingetretenen Verstandesfunktion hat.

Insofern nur der organische Leib der Ausgangspunkt für die Anschauung aller andern Objekte, also das diese Vermittelnde ist, hatte ich ihn, in der ersten Auflage dieser Abhandlung, das unmittelbare Objekt genannt; welcher Ausdruck jedoch nur in sehr uneigentlichem Verstande gelten kann. Denn, obwohl die Wahrnehmung seiner Empfindungen eine schlechthin unmittelbare ist; so stellt doch er selbst sich dadurch noch gar nicht als Objekt dar; sondern soweit bleibt alles noch subjektiv, nämlich Empfindung. Von dieser geht die Anschauung der übrigen Objekte, als Ursachen solcher Empfindungen, allerdings aus, worauf jene sich als Objekte darstellen; nicht aber er selbst: denn er liefert hiebei dem Bewußtsein bloße Empfindungen. Objektiv, also als Objekt, wird auch er allein mittelbar erkannt, indem er, gleich allen andern Objekten, sich im Verstande oder Gehirn (welches eins ist), als erkannte Ursache subjektiv gegebener Wirkung und eben dadurch objektiv darstellt; welches nur dadurch geschehen kann, daß seine Teile auf seine eigenen Sinne wirken, also das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet u. s. f., als auf welche Data das Gehirn, oder Verstand, auch ihn, gleich andern Objekten, seiner Gestalt und Beschaffenheit nach, räumlich konstruiert. — Die unmittelbare Gegenwart der Vorstellungen dieser Klasse im Bewußtsein hängt demnach ab von der Stellung, welche sie, in der alles verbindenden Verkettung der Ursachen und Wirkungen, zu dem jedesmaligen Leibe des alles erkennenden Subjekts erhalten.

§ 23.

Bestreitung des von Kant aufgestellten Beweises der Apriorität des Kausalitätsbegriffes.

Die Darlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Kausalität für alle Erfahrung, seiner Apriorität und seiner eben aus dieser folgenden Beschränkung auf die Möglichkeit der Erfahrung ist ein Hauptgegenstand der Kritik der reinen Vernunft. Jedoch kann ich dem daselbst gegebenen Beweis der Apriorität des Satzes nicht beistimmen. Er ist im Wesentlichen folgender: „Die zu aller empirischen Kenntnis nötige Synthesis des Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft gibt Sukzession, aber noch keine bestimmte: d. h. sie läßt unbestimmt, welcher von zwei wahrgenommenen Zuständen, nicht nur in meiner Einbildungskraft, sondern im Objekt, vorausgehe. Bestimmte Ordnung aber dieser Sukzession, durch welche allein das Wahrgenommene Erfahrung wird, d. h. zu objektiv gültigen Urteilen berechtigt, kommt erst hinein durch den reinen Verstandesbegriff von Ursach und Wirkung. Also ist der Grundsatz des Kausalverhältnisses Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, und als solche uns a priori gegeben." (Siehe Krit. der rein. Vern., 1. Aufl., S. 201; 5. Aufl., S. 246.)

Danach also soll die Ordnung der Sukzession der Veränderungen realer Objekte allererst vermittelst der Kausalität derselben für eine objektive erkannt werden. Kant wiederholt und erläutert diese Behauptung, in der Kritik der reinen Vernunft, besonders in seiner „zweiten Analogie der Erfahrung" (1. Aufl., S. 189; vollständiger in der 5. Aufl., S. 232), sodann am Schlusse seiner „dritten Analogie", welche Stellen ich jeden, der das Folgende verstehn will, nachzulesen bitte. Er behauptet hier überall, daß die Objektivität der Sukzession der Vorstellungen, welche er als ihre Uebereinstimmung mit der Sukzession realer Objekte erklärt, lediglich erkannt werde durch die Regel, nach der sie einander folgen, d. h. durch das Gesetz der Kausalität; daß also durch meine bloße Wahrnehmung das objektive Verhältnis aufeinanderfolgender Erscheinungen völlig unbestimmt bleibe, indem ich alsdann bloß die Folge meiner Vorstellungen wahrnehme, die Folge in meiner Apprehension aber zu keinem Urteil über die Folge im Objekt berechtigt, wenn mein Urteil sich nicht auf das Gesetz der Kausalität stützt; indem ich außerdem, in meiner Apprehension, die Sukzession der Wahrnehmungen auch in ganz umgekehrter

Ordnung könnte gehen lassen, da nichts ist, was sie als objektiv bestimmt. Zur Erläuterung dieser Behauptung führt er das Beispiel eines Hauses an, dessen Teile er in jeder beliebigen Sukzession, z. B. von oben nach unten, und von unten nach oben betrachten kann, wo also die Bestimmung der Sukzession bloß subjektiv wäre und in keinem Objekt begründet, weil sie von seiner Willkür abhängt. Und als Gegensatz stellt er die Wahrnehmung eines den Strom herabfahrenden Schiffes auf, das er zuerst und sukzessive immer mehr unterhalb des Laufs des Stroms wahrnimmt, welche Wahrnehmung der Sukzession der Stellen des Schiffs er nicht ändern kann: daher er hier die subjektive Folge seiner Apprehension ableitet von der objektiven Folge in der Erscheinung, die er deshalb eine Begebenheit nennt. Ich behaupte dagegen, daß beide Fälle gar nicht unterschieden sind, daß beides Begebenheiten sind, deren Erkenntnis objektiv ist, d. h. eine Erkenntnis von Veränderungen realer Objekte, die als solche vom Subjekt erkannt werden. Beides sind Veränderungen der Lage zweier Körper gegeneinander. Im ersten Fall ist einer dieser Körper der eigene Leib des Betrachters und zwar nur ein Teil desselben, nämlich das Auge, und der andre ist das Haus, gegen dessen Teile die Lage des Auges sukzessive geändert wird. Im zweiten Fall ändert das Schiff seine Lage gegen den Strom, also ist die Veränderung zwischen zwei Körpern. Beides sind Begebenheiten: der einzige Unterschied ist, daß im ersten Fall die Veränderung ausgeht vom eigenen Leibe des Beobachters, dessen Empfindungen zwar der Ausgangspunkt aller Wahrnehmungen desselben sind, der jedoch nichtsdestoweniger ein Objekt unter Objekten, mithin den Gesetzen dieser objektiven Körperwelt unterworfen ist. Die Bewegung seines Leibes nach seinem Willen ist für ihn, sofern er sich rein erkennend verhält, bloß eine empirisch wahrgenommene Tatsache. Die Ordnung der Sukzession der Veränderung könnte so gut im zweiten, wie im ersten Fall, umgekehrt werden, sobald nur der Betrachter ebensowohl die Kraft hätte, das Schiff stromaufwärts zu ziehen, wie die, sein Auge in einer der ersten entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Denn daraus, daß die Sukzession der Wahrnehmungen der Teile des Hauses von seiner Willkür abhängt, will Kant abnehmen, daß sie keine objektive und keine Begebenheit sei. Aber das Bewegen seines Auges in der Richtung vom Dach zum Keller ist eine Begebenheit und die entgegengesetzte vom Keller zum Dach eine zweite, so gut wie das Fahren des Schiffs. Es ist hier gar kein

Unterschied; sowie, in Hinsicht auf das Begebenheitsein oder nicht, kein Unterschied ist, ob ich an einer Reihe Soldaten vorbeigehe, oder diese an mir: beides sind Begebenheiten. Fixiere ich, vom Ufer aus, den Blick auf ein diesem nahe vorbeifahrendes Schiff, so wird es mir bald scheinen, daß das Ufer mit mir sich bewege und das Schiff stillestehe: hiebei bin ich nun zwar in der Ursache der relativen Ortsveränderung irre, da ich die Bewegung einem falschen Objekte zuschreibe: aber die reale Sukzession der relativen Stellungen meines Leibes zum Schiff erkenne ich dennoch objektiv und richtig. Kant würde auch, in dem von ihm aufgestellten Fall, nicht geglaubt haben, einen Unterschied zu finden, hätte er bedacht, daß sein Leib ein Objekt unter Objekten ist und das die Sukzession seiner empirischen Anschauungen abhängt von der Sukzession der Einwirkungen anderer Objekte auf seinen Leib, folglich eine objektive ist, d. h. unter Objekten, unmittelbar (wenn auch nicht mittelbar) unabhängig von der Willkür des Subjekts, statthat, folglich sehr wohl erkannt werden kann, ohne daß die sukzessive auf seinen Leib einwirkenden Objekte in einer Kausalverbindung untereinander stehn.

Kant sagt: die Zeit kann nicht wahrgenommen werden: also empirisch läßt sich keine Sukzession von Vorstellungen als objektiv wahrnehmen, d. h. als Veränderungen der Erscheinungen unterscheiden von den Veränderungen bloß subjektiver Vorstellungen. Nur durch das Gesetz der Kausalität, welches eine Regel ist, nach der Zustände einander folgen, läßt sich die Objektivität einer Veränderung erkennen. Und das Resultat seiner Behauptung würde sein, daß wir gar keine Folge in der Zeit als objektiv wahrnehmen, ausgenommen die von Ursach und Wirkung, und daß jede andre von uns wahrgenommene Folge von Erscheinungen bloß durch unsre Willkür so und nicht anders bestimmt sei. Ich muß gegen alles dieses anführen, daß Erscheinungen sehr wohl aufeinander folgen können, ohne auseinander zu erfolgen. Und dies tut dem Gesetz der Kausalität keinen Abbruch. Denn es bleibt gewiß, daß jede Veränderung Wirkung einer andern ist, da dies a priori feststeht: nur folgt sie nicht bloß auf die einzige, die ihre Ursache ist, sondern auf alle andern, die mit jener Ursach zugleich sind und mit denen sie in keiner Kausalverbindung steht. Sie wird nicht gerade in der Folge der Reihe der Ursachen von mir wahrgenommen, sondern in einer ganz andern, die aber deshalb nicht minder objektiv ist, und von einer subjektiven, von meiner Willkür abhängigen, dergleichen z. B. die meiner Phantasmen ist,

sich sehr unterscheidet. Das Aufeinanderfolgen in der Zeit der Begebenheiten, die nicht in Kausalverbindung stehn, ist eben was man Zufall nennt, welches Wort von Zusammentreffen, Zusammenfallen, des nicht Verknüpften herkommt: ebenso το συμβεβηκος, von συμβαινειν. (Vergl. Arist. Anal. post. I, 4.) Ich trete vor die Haustür, und darauf fällt ein Ziegel vom Dach, der mich trifft; so ist zwischen dem Fallen des Ziegels und meinem Heraustreten keine Kausalverbindung, aber dennoch die Sukzession, daß mein Heraustreten dem Fallen des Ziegels vorherging, in meiner Apprehension objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch meine Willkür, die sonst wohl die Sukzession umgekehrt haben würde. Ebenso ist die Sukzession der Töne einer Musik objektiv bestimmt und nicht subjektiv durch mich, den Zuhörer: aber wer wird sagen, daß die Töne der Musik nach dem Gesetz von Ursach und Wirkung aufeinander folgen? Ja sogar die Sukzession von Tag und Nacht wird ohne Zweifel objektiv von uns erkannt, aber gewiß werden sie nicht als Ursach und Wirkung voneinander aufgefaßt, und über ihre gemeinschaftliche Ursache war die Welt bis auf Kopernikus im Irrtum, ohne daß die richtige Erkenntnis ihrer Sukzession darunter zu leiden gehabt hätte. Hiedurch wird, beiläufig gesagt, auch Humes Hypothese widerlegt; da die älteste und ausnahmsloseste Folge von Tag und Nacht doch nicht, vermöge der Gewohnheit, irgendeinen verleitet hat, sie für Ursach und Wirkung voneinander zu halten.

Kant sagt a. a. O., daß eine Vorstellung nur dadurch objektive Realität zeige, (das heißt doch wohl von bloßen Phantasmen unterschieden werde), daß wir ihre notwendige und einer Regel (dem Kausalgesetz) unterworfene Verbindung mit andern Vorstellungen und ihre Stelle in einer bestimmten Ordnung des Zeitverhältnisses unsrer Vorstellungen erkennen. Aber von wie wenigen Vorstellungen erkennen wir die Stelle, die ihnen das Kausalgesetz in der Reihe der Ursachen und Wirkungen gibt! Und doch wissen wir immer die objektiven von den subjektiven, reale Objekte von Phantasmen zu unterscheiden. Im Schlafe, als in welchem das Gehirn vom peripherischen Nervensystem und dadurch von äußern Eindrücken isoliert ist, können wir jene Unterscheidung nicht machen, daher wir, während wir träumen, Phantasmen für reale Objekte halten und erst beim Erwachen, d. h. dem Wiedereintritt der sensibeln Nerven und dadurch der Außenwelt ins Bewußtsein, den Irrtum erkennen, obgleich auch im Traum, so lange er nicht abbricht, das Gesetz der Kausalität sein Recht behauptet, nur daß ihm oft ein unmöglicher Stoff untergeschoben wird. Fast möchte man glauben, daß Kant, bei

obiger Stelle, unter Leibnizens Einfluß gestanden hat, so sehr er auch sonst diesem in seiner ganzen Philosophie entgegengesetzt ist; wenn man nämlich beachtet, daß ganz ähnliche Aeußerungen sich in Leibnizens Nouveaux essais sur l'entendement (Liv. IV, ch. 2, § 14) finden, z. B. la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison et c'est ce qui les distingue des songes. — — — — Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous.

Bei diesem ganzen Beweise der Apriorität und Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes, daraus, daß wir nur durch dessen Vermittelung die objektive Sukzession der Veränderungen erkennten und es insofern Bedingung der Erfahrung wäre, ist Kant offenbar in einen höchst wunderlichen und so palpabeln Irrtum geraten, daß derselbe nur zu erklären ist als eine Folge seiner Vertiefung in den aprioriſchen Teil unsrer Erkenntnis, welche ihn aus den Augen verlieren ließ, was sonst jeder hätte sehn müssen. Den allein richtigen Beweis der Apriorität des Kausalitätsgesetzes habe ich § 21 gegeben. Bestätigt wird dieselbe jeden Augenblick durch die unerschütterliche Gewißheit, mit der jeder in allen Fällen von der Erfahrung erwartet, daß sie diesem Gesetze gemäß ausfalle, d. h. durch die Apodiktizität, die wir selbigem beilegen, die sich von jeder andern auf Induktion gegründeten Gewißheit, z. B. der empirisch erkannter Naturgesetze, dadurch unterscheidet, daß es uns sogar zu denken unmöglich ist, daß dieses Gesetz irgendwo in der Erfahrungswelt eine Ausnahme leide. Wir können uns z. B. *denken*, daß das Gesetz der Gravitation einmal aufhörte zu wirken, nicht aber daß dieses ohne eine Ursach geschähe.

Kant in seinem Beweise ist in den, dem des *Hume* entgegengesetzten Fehler geraten. Dieser nämlich erklärte alles Erfolgen für bloßes Folgen: Kant hingegen will, daß es kein andres Folgen gebe, als das Erfolgen. Der reine Verstand freilich kann allein das *Erfolgen* begreifen, daß *bloße Folgen* aber so wenig wie den Unterschied zwischen rechts und links, welcher nämlich, eben wie das Folgen, bloß durch die reine Sinnlichkeit zu erfassen ist. Die Folge der Begebenheiten in der Zeit kann allerdings (was Kant a. a. O. leugnet) empirisch erkannt werden, so gut wie das Nebeneinandersein der Dinge im Raum. Die Art aber, *wie* etwas auf ein andres in der Zeit überhaupt *folge*, ist so wenig zu erklären, als die Art, wie etwas aus einem andern *erfolge*: jene Erkenntnis ist durch die reine

Sinnlichkeit, diese durch den reinen Verstand gegeben und bedingt. Kant aber, indem er objektive Folge der Erscheinungen für bloß durch den Leitfaden der Kausalität erkennbar erklärt, verfällt in denselben Fehler, den er (Kr. d. r. V., 1. Aufl., S. 275; 5. Aufl., S. 331) dem Leibniz vorwirft, „daß er die Formen der Sinnlichkeit intellektuiere." — Ueber die Sukzession ist meine Ansicht diese. Aus der zur reinen Sinnlichkeit gehörigen Form der Zeit schöpfen wir die Kenntnis der bloßen Möglichkeit der Sukzession. Die Sukzession der realen Objekte, deren Form eben die Zeit ist, erkennen wir empirisch und folglich als wirklich. Die Notwendigkeit aber einer Sukzession zweier Zustände, d. h. einer Veränderung, erkennen wir bloß durch den Verstand, mittelst der Kausalität: und daß wir den Begriff von Notwendigkeit einer Sukzession haben, ist sogar schon ein Beweis davon, daß das Gesetz der Kausalität kein empirisch erkanntes, sondern ein uns a priori gegebenes ist. Der Satz vom zureichenden Grunde überhaupt ist Ausdruck der im Innersten unsers Erkenntnisvermögens liegenden Grundform einer notwendigen Verbindung aller unsrer Objekte, d. h. Vorstellungen: er ist die gemeinsame Form aller Vorstellungen und der alleinige Ursprung des Begriffs der Notwendigkeit, als welcher schlechterdings keinen andern wahren Inhalt, noch Beleg, hat, als den des Eintritts der Folge, wenn ihr Grund gesetzt ist. Daß in der Klasse von Vorstellungen, die wir jetzt betrachten, wo jener Satz als Gesetz der Kausalität auftritt, derselbe die Zeitfolge bestimmt, kommt daher, daß die Zeit die Form dieser Vorstellungen ist, daher denn die notwendige Verbindung hier als Regel der Sukzession erscheint. In andern Gestalten des Satzes vom zureichenden Grunde wird uns die notwendige Verbindung, die er überall heischt, in ganz andern Formen, als die Zeit, und folglich nicht als Sukzession erscheinen, aber immer den Charakter einer notwendigen Verbindung beibehalten, wodurch sich die Identität des Satzes vom zureichenden Grunde in allen seinen Gestalten, oder vielmehr die Einheit der Wurzel aller Gesetze, deren Ausdruck jener Satz ist, offenbart.

Wäre die angefochtene Behauptung Kants richtig, so würden wir die Wirklichkeit der Sukzession bloß aus ihrer Notwendigkeit erkennen: dieses würde aber einen alle Reihen von Ursachen und Wirkungen zugleich umfassenden, folglich allwissenden Verstand voraussetzen. Kant hat dem Verstand das Unmögliche aufgelegt, bloß um der Sinnlichkeit weniger zu bedürfen.

Wie läßt sich Kants Behauptung, daß Objektivität der Sukzession allein erkannt werde aus der Notwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener (Kr. d. rein. V., 1. Aufl., S. 203; 5. Aufl. S. 249), daß das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei, bloß die Sukzession sei? Wer sieht hier nicht den offenbarsten Zirkel?

Würde Objektivität der Sukzession bloß erkannt aus der Kausalität, so wäre sie nur als solche denkbar und wäre eben nichts als diese. Denn wäre sie noch etwas anderes, so hätte sie auch andre unterscheidende Merkmale, an denen sie erkannt werden könnte, was eben Kant leugnet. Folglich könnte man, wenn Kant recht hätte, nicht sagen: „Dieser Zustand ist Wirkung jenes, daher folgt er ihm." Sondern Folgen und Wirkungsein wäre eins und dasselbe und jener Satz tautologisch. Auch erhielte nach also aufgehobenem Unterschied von Folgen und Erfolgen Hume wieder recht, der alles Erfolgen für bloßes Folgen erklärte, also ebenfalls jenen Unterschied leugnete.

Kants Beweis wäre also dahin einzuschränken, daß wir empirisch bloß Wirklichkeit der Sukzession erkennen: da wir aber außerdem auch Notwendigkeit der Sukzession in gewissen Reihen der Begebenheiten erkennen und sogar vor aller Erfahrung wissen, daß jede mögliche Begebenheit in irgendeiner dieser Reihen eine bestimmte Stelle haben müsse; so folgt schon hieraus die Realität und die Apriorität des Gesetzes der Kausalität, für welche letztere der oben § 21 gegebene Beweis der allein richtige ist.

Mit Kants Lehre, daß objektive Sukzession nur möglich und erkennbar sei durch Kausalverknüpfung, geht eine andre parallel, daß nämlich Zugleichsein nur möglich und erkennbar sei durch Wechselwirkung; dargelegt in der Krit. d. r. V. unter dem Titel „Dritte Analogie der Erfahrung." Kant geht hierin so weit, zu sagen: „daß das Zugleichsein von Erfahrungen, die nicht wechselseitig aufeinander wirkten, sondern etwa durch einen leeren Raum getrennt würden, kein Gegenstand einer möglichen Wahrnehmung sein würde" (das wäre ein Beweis a priori, daß zwischen den Fixsternen kein leerer Raum sei): „und daß das Licht, das zwischen unserm Auge und den Weltkörpern spiele" (welcher Ausdruck den Begriff unterschiebt, als wirke nicht nur das Licht der Sterne auf unser Auge, sondern auch dieses auf jene), „eine Gemeinschaft zwischen uns und diesen bewirke und so das Zugleichsein der letztern beweise." Dies letztere ist sogar empirisch falsch; da der Anblick

eines Fixsterns keineswegs beweist, daß er jetzt mit dem Beschauer zugleich sei; sondern höchstens, daß er vor einigen Jahren, oft nur, daß er vor Jahrtausenden dagewesen. Uebrigens steht und fällt diese Lehre Kants mit jener ersteren, nur ist sie viel leichter zu durchschauen: zudem ist von der Nichtigkeit des ganzen Begriffes der Wechselwirkung schon oben § 20 geredet worden.

Mit dieser Bestreitung des in Rede stehenden Kantischen Beweises kann man beliebig zwei frühere Angriffe auf denselben vergleichen, nämlich den von Feder, in seinem Buche „über Raum und Kausalität", § 29, und den von G. E. Schulze, in seiner Kritik der theoretischen Philosophie, Bd. 2, S. 422 fg.

Nicht ohne große Scheu habe ich es (1813) gewagt, Einwendungen vorzubringen gegen eine hauptsächliche, als erwiesen geltende und noch in den neuesten Schriften (z. B. Fries, Krit. der Vernunft, Bd. 2, S. 85) wiederholte Lehre jenes Mannes, dessen Tiefsinn ich bewundernd verehre und dem ich so Vieles und Großes verdanke, daß sein Geist in Homers Worten zu mir sagen kann:

Αγλυν δ'αυ τοι απ' οφθαλμων έλον, ή πριν επηεν.

§ 24.

Vom Mißbrauch des Gesetzes der Kausalität.

Unsrer bisherigen Auseinandersetzung zufolge begeht man einen solchen, so oft man das Gesetz der Kausalität auf etwas anderes, als auf Veränderungen, in der uns empirisch gegebenen, materiellen Welt anwendet, z. B. auf die Naturkräfte, vermöge welcher solche Veränderungen überhaupt erst möglich sind; oder auf die Materie, an der sie vorgehn; oder auf das Weltganze, als welchem dazu ein absolut objektives, nicht durch unsern Intellekt bedingtes Dasein beigelegt werden muß; auch noch sonst auf mancherlei Weise. Ich verweise hier auf das in der „Welt als Wille und Vorst.", 2. Aufl., Bd. 2, Kap. 4, fg. (3. Aufl. II.) darüber Gesagte. Der Ursprung solches Mißbrauchs ist allemal, teils, daß man den Begriff der Ursache, wie unzählige andere in der Metaphysik und Moral, viel zu weit faßt; teils, daß man vergißt, daß das Gesetz der Kausalität zwar eine Voraussetzung ist, die wir mit auf die Welt bringen, und welche die Anschauung der Dinge außer uns möglich macht, daß wir jedoch eben deshalb nicht berechtigt sind, einen solchen, aus der Vorrichtung unsers Erkenntnisvermögens

entspringenden Grundsatz auch außerdem und unabhängig von letzterem als die für sich bestehende ewige Ordnung der Welt und alles Existierenden geltend zu machen.

§ 25.

Die Zeit der Veränderung.

Da der Satz vom zureichenden Grunde des Werdens nur bei Veränderungen Anwendung findet, darf hier nicht unerwähnt bleiben, daß schon die alten Philosophen die Frage aufgeworfen haben, in welcher Zeit die Veränderung vorgehe? sie könne nämlich nicht statthaben, während der frühere Zustand noch da sei, und auch nicht nachdem schon der neue eingetreten: geben wir ihr aber eine eigene Zeit zwischen beiden; so müßte, während dieser, der Körper weder im ersten, noch im zweiten Zustande, z. B. ein Sterbender weder tot, noch lebendig, ein Körper weder ruhend, noch bewegt sein; welches absurd wäre. Die Bedenklichkeiten und Spitzfindigkeiten hierüber findet man zusammengestellt im Sextus Empirikus, adv. Mathem. lib. IX, 267—271, et Hypot. III, c. 14, auch etwas davon im Gellius, L. VI. c. 13. — Plato hatte diesen schwierigen Punkt ziemlich cavalièrement abgefertigt, indem er, im Parmenides (S. 138 Bip.), eben behauptet, die Veränderung geschehe plötzlich und fülle gar keine Zeit; sie sei im εξαιφνης (in repentino), welches er eine ατοπος φυσις, εν χρονω ουδεν ουσα, also ein wunderliches zeitloses Wesen (das denn doch in der Zeit eintritt) nennt.

Dem Scharfsinn des Aristoteles ist es demnach vorbehalten geblieben, diese schwierige Sache ins reine zu bringen; welches er gründlich und ausführlich geleistet hat, im 6. Buch der Physik, Kap. 1—8. Sein Beweis, daß keine Veränderung plötzlich (dem εξαιφνης des Plato), sondern jede nur allmählich geschehe, mithin eine gewisse Zeit ausfülle, ist gänzlich auf Grundlage der reinen Anschauung a priori der Zeit und des Raums geführt, aber auch sehr subtil ausgefallen. Das Wesentliche dieser sehr langen Beweisführung ließe sich allenfalls auf folgende Sätze zurückführen. Aneinander grenzen heißt die gegenseitigen äußersten Enden gemeinschaftlich haben: folglich können nur zwei Ausgedehnte, nicht zwei Unteilbare (da sie sonst eins wären), aneinander grenzen; folglich nur Linien, nicht bloße Punkte. Dies wird nun vom Raum auf die Zeit übertragen. Wie zwischen zwei Punkten immer noch eine Linie, so ist zwischen zwei Jetzt immer noch eine Zeit. Diese nun ist die Zeit

der Veränderung; wenn nämlich im ersten Jetzt ein Zustand und im zweiten ein anderer ist. Sie ist, wie jede Zeit, ins Unendliche teilbar: folglich durchgeht in ihr das sich Verändernde unendlich viele Grade, durch die aus jenem ersten Zustande der zweite allmählich erwächst. — Gemeinverständlich ließe sich die Sache so erläutern: Zwischen zwei sukzessiven Zuständen, deren Verschiedenheit in unsere Sinne fällt, liegen immer noch mehrere, deren Verschiedenheit uns nicht wahrnehmbar ist; weil der neu eintretende Zustand einen gewissen Grad, oder Größe, erlangt haben muß, um sinnlich wahrnehmbar zu sein. Daher gehn demselben schwächere Grade, oder geringere Ausdehnungen, vorher, welche durchlaufend er allmählich erwächst. Diese zusammengenommen begreift man unter dem Namen der Veränderung, und die Zeit, welche sie ausfüllen, ist die Zeit der Veränderung. Wenden wir dies an auf einen Körper, der gestoßen wird; so ist die nächste Wirkung eine gewisse Schwingung seiner innern Teile, welche, nachdem durch sie der Impuls sich fortgepflanzt hat, in äußere Bewegung ausbricht. — Aristoteles schließt ganz richtig, aus der unendlichen Teilbarkeit der Zeit, daß alles diese Ausfüllende, folglich auch jede Veränderung, d. i. Uebergang aus einem Zustand in den andern, ebenfalls unendlich teilbar sein muß, daß also alles, was entsteht, in der Tat aus unendlichen Teilen zusammenkommt, mithin stets allmählich, nie plötzlich wird. Aus den obigen Grundsätzen und aus dem daraus folgenden allmählichen Entstehn jeder Bewegung zieht er im letzten Kapitel dieses Buches die wichtige Folgerung, daß nichts Unteilbares, folglich kein bloßer Punkt, sich bewegen könne. Dazu stimmt sehr schön Kants Erklärung der Materie, daß sie sei „das Bewegliche im Raum."

Dieses also zuerst vom Aristoteles aufgestellte und bewiesene Gesetz der Kontinuität und Allmählichkeit aller Veränderungen finden wir von Kant dreimal dargelegt: nämlich in seiner Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma § 14; in der Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., S. 207 und 5. Aufl., S. 253; endlich in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, am Schluß der „Allgemeinen Anmerkung zur Mechanik." An allen drei Stellen ist seine Darstellung der Sache kurz, aber auch nicht so gründlich, wie die des Aristoteles, mit der sie dennoch im Wesentlichen ganz übereinstimmt; daher nicht wohl zu zweifeln ist, daß Kant diese Gedanken direkt, oder indirekt, vom Aristoteles überkommen habe; obwohl er ihn nirgends nennt. Der Satz des Aristoteles ουκ εστι αλληλων εχομενα τα νυν findet sich darin wiedergegeben mit

„zwischen zwei Augenblicken ist immer eine Zeit"; gegen welchen Ausdruck sich einwenden läßt: „sogar zwischen zwei Jahrhunderten ist keine; weil es in der Zeit, wie im Raum, eine reine Grenze geben muß." — Statt also des Aristoteles zu erwähnen, will Kant, in der ersten und ältesten der angeführten Darstellungen, jene von ihm vorgetragene Lehre identifizieren mit der lex continuitatis des Leibniz. Wäre diese mit jener wirklich dasselbe, so hätte Leibniz die Sache vom Aristoteles. Nun hat Leibniz diese loi de la continuité (nach seiner eigenen Aussage, S. 189 der opera philos. ed. Erdmann) zuerst aufgestellt in einem Briefe an Bayle (ibid. S. 104), wo er es jedoch principe de l'ordre général nennt und unter diesem Namen ein sehr allgemeines und unbestimmtes, vorzüglich geometrisches Räsonnement gibt, welches auf die Zeit der Veränderung, die er gar nicht erwähnt, keine direkte Beziehung hat.

Fünftes Kapitel.

Ueber die zweite Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§ 26.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Der allein wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier, den man von jeher einem, jenem ausschließlich eigenen und ganz besonderen Erkenntnisvermögen, der Vernunft, zugeschrieben hat, beruht darauf, daß der Mensch eine Klasse von Vorstellungen hat, deren kein Tier teilhaft ist: es sind die Begriffe, also die abstrakten Vorstellungen; im Gegensatz der anschaulichen, aus welchen jedoch jene abgezogen sind. Die nächste Folge hievon ist, daß das Tier weder spricht, noch lacht; mittelbare Folge aber alles das Viele und Große, was das menschliche Leben vor dem tierischen auszeichnet. Denn durch den Hinzutritt der abstrakten Vorstellung ist nunmehr auch die Motivation eine anderartige geworden. Wenngleich die Handlungen des Menschen mit nicht minder strenger Notwendigkeit, als die der Tiere, erfolgen; so ist doch durch die Art der Motivation, sofern sie hier aus Gedanken besteht, welche die Wahlentscheidung (d. i. den bewußten Konflikt der Motive) mög-

lich machen, das Handeln mit Vorsatz, mit Ueberlegung, nach Plänen, Maximen, in Uebereinstimmung mit andern usw. an die Stelle des bloßen Impulses durch vorliegende, anschauliche Gegenstände getreten, dadurch aber alles das herbeigeführt, was des Menschen Leben so reich, so künstlich und so schrecklich macht, daß er, in diesem Okzident, der ihn weiß gebleicht hat und wohin ihm die alten, wahren, tiefen Urreligionen seiner Heimat nicht haben folgen können, seine Brüder nicht mehr kennt, sondern wähnt, die Tiere seien etwas von Grund aus anderes, als er, und, um sich in diesem Wahne zu befestigen, sie Bestien nennt, alle ihre ihm gemeinsamen Lebensverrichtungen an ihnen mit Schimpfnamen belegt und sie für rechtlos ausgibt, indem er gegen die sich aufdrängende Identität des Wesens in ihm und ihnen sich gewaltsam verstockt.

Dennoch besteht, wie eben gesagt, der ganze Unterschied darin, daß, außer den anschaulichen Vorstellungen, die wir im vorigen Kapitel betrachtet haben und deren die Tiere ebenfalls teilhaft sind, der Mensch auch noch abstrakte, d. h. aus jenen abgezogene Vorstellungen in seinem, hauptsächlich hiezu so viel voluminöseren Gehirn beherbergt. Man hat solche Vorstellungen *Begriffe* genannt, weil jede derselben unzählige Einzeldinge in, oder vielmehr unter sich begreift, also ein *Inbegriff* derselben ist. Man kann sie auch definieren als *Vorstellungen aus Vorstellungen*. Denn bei ihrer Bildung zerlegt das Abstraktionsvermögen die, im vorigen Kapitel behandelten, vollständigen, also anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile, um diese abgesondert, jeden für sich, denken zu können als die verschiedenen Eigenschaften, oder Beziehungen, der Dinge. Bei diesem Prozesse nun aber büßen die Vorstellungen notwendig die Anschaulichkeit ein, wie Wasser, wenn in seine Bestandteile zerlegt, die Flüssigkeit und Sichtbarkeit. Denn jede also ausgesonderte (abstrahierte) Eigenschaft läßt sich für sich allein wohl *denken*, jedoch darum nicht für sich allein auch *anschauen*. Die Bildung eines Begriffs geschieht überhaupt dadurch, daß von dem anschaulich Gegebenen vieles fallen gelassen wird, um dann das übrige für sich allein denken zu können: derselbe ist also ein Wenigerdenken, als angeschaut wird. Hat man, verschiedene anschauliche Gegenstände betrachtend, von jedem etwas anderes fallen lassen und doch bei allen dasselbe übrig behalten; so ist dies das genus jener Spezies. Demnach ist der Begriff eines jeden genus der Begriff einer jeden darunter begriffenen Spezies, nach Abzug alles dessen, was nicht *allen* Speziebus zukommt. Nun kann aber jeder mögliche Be-

griff als ein genus gedacht werden: daher ist er stets ein allgemeines und als solches ein nicht Anschauliches. Darum auch hat er eine Sphäre, als welche der Inbegriff alles durch ihn Denkbaren ist. Je höher man nun in der Abstraktion aufsteigt, desto mehr läßt man fallen, also desto weniger denkt man noch. Die höchsten, d. i. die allgemeinsten Begriffe sind die ausgeleertesten und ärmsten, zuletzt nur noch leichte Hülsen, wie z. B. Sein, Wesen, Ding, Werden und dergl. m. — Was können, beiläufig gesagt, philosophische Systeme leisten, die bloß aus dergleichen Begriffen herausgesponnen sind und zu ihrem Stoff nur solche leichte Hülsen von Gedanken haben? Sie müssen unendlich leer, arm und daher eben auch suffozierend langweilig ausfallen.

Da nun, wie gesagt, die, zu abstrakten Begriffen sublimierten und dabei zersetzten Vorstellungen alle Anschaulichkeit eingebüßt haben; so würden sie dem Bewußtsein ganz entschlüpfen und ihm zu den damit beabsichtigten Denkoperationen gar nicht standhalten; wenn sie nicht durch willkürliche Zeichen sinnlich fixiert und festgehalten würden: dies sind die Worte. Daher bezeichnen diese, soweit sie den Inhalt des Lexikons, also die Sprache, ausmachen, stets allgemeine Vorstellungen, Begriffe, nie anschauliche Dinge: ein Lexikon, welches hingegen Einzeldinge aufzählt, enthält nicht Worte, sondern lauter Eigennamen und ist entweder ein geographisches, oder ein historisches, d. h. entweder das durch den Raum oder das durch die Zeit Vereinzelte aufzählend, indem, wie meine Leser wissen, Zeit und Raum das principium individuationis sind. Bloß weil die Tiere auf anschauliche Vorstellungen beschränkt und keiner Abstraktion, mithin keines Begriffes, fähig sind, haben sie keine Sprache; selbst wenn sie Worte auszusprechen vermögen: hingegen verstehn sie Eigennamen. Daß derselbe Mangel es ist, der sie vom Lachen ausschließt, erhellt aus meiner Theorie des Lächerlichen, im ersten Buche der „Welt als W. u. V." § 13, und Bd. 2, Kap. 8.

Wenn man die längere und zusammenhängende Rede eines ganz rohen Menschen analysiert; so findet man darin einen solchen Reichtum an logischen Formen, Gliederungen, Wendungen, Distinktionen und Feinheiten jeder Art, richtig ausgedrückt mittelst grammatischer Formen und deren Flexionen und Konstruktionen, auch mit häufiger Anwendung des sermo obliquus, der verschiedenen Modi des Verbums usw., alles regelrecht; so daß es zum Erstaunen ist und man eine sehr ausgedehnte und wohlzusammenhängende Wissenschaft darin erkennen muß. Die

Erwerbung dieser ist aber geschehn auf Grundlage der Auffassung der anschaulichen Welt, deren ganzes Wesen in die abstrakten Begriffe abzusetzen das fundamentale Geschäft der Vernunft ist, welches sie nur mittelst der Sprache ausführen kann. Mit der Erlernung dieser daher wird der ganze Mechanismus der Vernunft, also das Wesentliche der Logik, zum Bewußtsein gebracht. Offenbar kann dieses nicht ohne große Geistesarbeit und gespannte Aufmerksamkeit geschehn, die Kraft, zu welcher den Kindern ihre Lernbegierde verleiht, als welche stark ist, wenn sie das wahrhaft Brauchbare und Notwendige vor sich sieht, und nur dann schwach erscheint, wann wir dem Kinde das ihm Unangemessene aufdringen wollen. Also bei der Erlernung der Sprache, samt aller ihrer Wendungen und Feinheiten, sowohl mittelst Zuhören der Reden Erwachsener, als mittelst Selbstreden, vollbringt das Kind, sogar auch das roh aufgezogene, jene Entwickelung seiner Vernunft und erwirbt sich jene wahrhaft konkrete Logik, als welche nicht in den logischen Regeln, sondern unmittelbar in der richtigen Anwendung derselben besteht; wie ein Mensch von musikalischer Anlage die Regeln der Harmonie, ohne Notenlesen und Generalbaß, durch bloßes Klavierspielen nach dem Gehör, erlernt. — Die besagte logische Schule, mittelst Erlernung der Sprache, macht nur der Taubstumme nicht durch: deshalb ist er fast so unvernünftig wie das Tier, wenn er nicht die ihm angemessene, sehr künstliche Ausbildung durch Lesenlernen, erhält, die ihm das Surrogat jener naturgemäßen Schule der Vernunft wird.

§ 27.

Nutzen der Begriffe.

Unsere Vernunft, oder das Denkvermögen, hat, wie in Obigem gezeigt worden, zu ihrem Grundwesen das Abstraktionsvermögen, oder die Fähigkeit *Begriffe* zu bilden: die Gegenwart dieser im Bewußtsein ist es also, welche so erstaunliche Resultate herbeiführt. Daß sie dieses leisten könne, beruht, im wesentlichen, auf folgendem.

Eben dadurch, daß Begriffe weniger in sich enthalten, als die Vorstellungen, daraus sie abstrahiert worden, sind sie leichter zu handhaben, als diese, und verhalten sich zu ihnen ungefähr wie die Formeln der höheren Arithmetik zu den Denkoperationen, aus denen solche hervorgegangen sind und die sie vertreten, oder wie der Logarithmus zu seiner Zahl. Sie enthalten von

den vielen Vorstellungen, aus denen sie abgezogen sind, gerade nur den Teil, den man eben braucht; statt daß, wenn man jene Vorstellungen selbst, durch die Phantasie, vergegenwärtigen wollte, man gleichsam eine Last von Unwesentlichem mitschleppen müßte und dadurch verwirrt würde: jetzt aber durch Anwendung von Begriffen, denkt man nur die Teile und Beziehungen aller dieser Vorstellungen, die der jedesmalige Zweck erfordert. Ihr Gebrauch ist demnach dem Abwerfen unnützen Gepäckes, oder auch dem Operieren mit Quintessenzen, statt mit den Pflanzenspezies selbst, mit der Chinine statt der China zu vergleichen. Ueberhaupt ist es die Beschäftigung des Intellekts mit Begriffen, also die Gegenwart der jetzt von uns in Betrachtung genommenen Klasse von Vorstellungen im Bewußtsein, welche eigentlich und im engern Sinne Denken heißt. Sie auch wird durch das Wort Reflexion bezeichnet, welches, als ein optischer Tropus, zugleich das Abgeleitete und Sekundäre dieser Erkenntnisart ausdrückt. Dieses Denken, diese Reflexion erteilt nun dem Menschen jene Besonnenheit, die dem Tiere abgeht. Denn, indem sie ihn befähigt, tausend Dinge durch einen Begriff, in jedem aber immer nur das Wesentliche zu denken, kann er Unterschiede jeder Art, also auch die des Raumes und der Zeit, beliebig fallen lassen, wodurch er, in Gedanken, die Uebersicht der Vergangenheit und Zukunft, wie auch des Abwesenden, erhält; während das Tier in jeder Hinsicht an die Gegenwart gebunden ist. Diese Besonnenheit nun wieder, also die Fähigkeit sich zu besinnen, zu sich zu kommen, ist eigentlich die Wurzel aller seiner theoretischen und praktischen Leistungen, durch welche der Mensch das Tier so sehr übertrifft; zunächst nämlich der Sorge für die Zukunft, unter Berücksichtigung der Vergangenheit, sodann des absichtlichen, planmäßigen, methodischen Verfahrens bei jedem Vorhaben, daher des Zusammenwirkens vieler zu einem Zweck, mithin der Ordnung, des Gesetzes, des Staats usw. — Ganz besonders aber sind die Begriffe das eigentliche Material der Wissenschaften, deren Zwecke sich zuletzt zurückführen lassen auf Erkenntnis des Besonderen durch das Allgemeine, welche nur mittelst des dictum de omni et nullo und dieses wieder nur durch das Vorhandensein der Begriffe möglich ist. Daher sagt Aristoteles: ανευ μεν γαρ των καθολου ουκ εστιν επιστημην λαβειν (absque universalibus enim non datur scientia). (Metaph XII, c. 9.) Die Begriffe sind eben jene Universalia, um deren Daseinsweise sich, im Mittelalter, der lange Streit der Realisten und Nominalisten drehte.

§ 28.

Repräsentanten der Begriffe. Die Urteilskraft.

Mit dem Begriff ist, wie schon gesagt, das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Komplex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist. Auch dann aber ist das Phantasma vom Begriff zu unterscheiden, wann es als *Repräsentant eines Begriffs* gebraucht wird. Dies geschieht, wenn man die anschauliche Vorstellung, aus welcher der Begriff entsprungen ist, selbst, und zwar diesem entsprechend, haben will; was allemal unmöglich ist: denn z. B. von Hund überhaupt, Farbe überhaupt, Triangel überhaupt, Zahl überhaupt gibt es keine Vorstellung, kein diesen Begriffen entsprechendes Phantasma. Alsdann ruft man das Phantasma z. B. irgendeines Hundes hervor, der, als Vorstellung, durchweg bestimmt, d. h. von irgendeiner Größe, bestimmter Form, Farbe usw. sein muß, da doch der Begriff, dessen Repräsentant er ist, alle solche Bestimmungen nicht hat. Beim Gebrauch aber eines solchen Repräsentanten eines Begriffs ist man sich immer bewußt, daß er dem Begriff, den er repräsentiert, nicht adäquat, sondern voll willkürlicher Bestimmungen ist. In Uebereinstimmung mit dem hier Gesagten äußert sich *Hume* in seinen essays on human understanding, ess. 12., pars 1 gegen das Ende; und ebenfalls *Rousseau*, sur l'origine de l'inégalité, pars 1 in der Mitte. Etwas ganz anderes hingegen lehrt darüber Kant, im Kapitel vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Nur innere Beobachtung und deutliches Besinnen kann die Sache entscheiden. Jeder untersuche demnach, ob er sich bei seinen Begriffen eines „Monogramms der reinen Einbildungskraft a priori", z. B. wenn er Hund denkt, so etwas entre chien et loup, bewußt ist, oder ob er, den hier aufgestellten Erklärungen gemäß, entweder einen Begriff durch die Vernunft denkt, oder irgendeinen Repräsentanten des Begriffs, also ein vollendetes Bild, durch die Phantasie vorstellt.

Alles Denken, im weitern Sinne des Worts, also alle innere Geistestätigkeit überhaupt, bedarf entweder der Worte oder der Phantasiebilder: ohne eines von beiden hat es keinen Anhalt. Aber beide zugleich sind nicht erfordert; obwohl sie, zu gegenseitiger Unterstützung, ineinandergreifen können. Das Denken

im engern Sinne, also das abstrakte, mit Hilfe der Worte vollzogene, ist nun entweder rein logisches Räsonnement, wo es dann gänzlich auf seinem eigenen Gebiete bleibt; oder es streift an die Grenze der anschaulichen Vorstellungen, um sich mit diesen auseinanderzusetzen, in der Absicht, das empirisch Gegebene und anschaulich Erfaßte mit deutlich gedachten abstrakten Begriffen in Verbindung zu bringen, um es so ganz zu besitzen. Es sucht also entweder zum gegebenen anschaulichen Fall den Begriff, oder die Regel, unter die er gehört; oder aber zum gegebenen Begriff, oder Regel, den Fall, der sie belegt. In dieser Eigenschaft ist es Tätigkeit der Urteilskraft, und zwar (nach Kants Einteilung) im erstern Falle reflektierende, im andern subsumierende. Die Urteilskraft ist demnach die Vermittlerin zwischen der anschauenden und der abstrakten Erkenntnisart, oder zwischen Verstand und Vernunft. Bei den meisten Menschen ist sie nur rudimentarisch, oft sogar nur nominell, vorhanden:*) sie sind bestimmt, von andern geleitet zu werden. Man soll mit ihnen nicht mehr reden, als nötig ist.

Das mit Hilfe anschaulicher Vorstellungen operierende Denken ist der eigentliche Kern aller Erkenntnis, indem es zurückgeht auf die Urquelle, auf die Grundlage aller Begriffe. Daher ist es der Erzeuger aller wahrhaft originellen Gedanken, aller ursprünglichen Grundansichten und aller Erfindungen, sofern bei diesen nicht der Zufall das beste getan hat. Bei demselben ist der Verstand vorwaltend tätig, wie bei jenem ersteren, rein abstrakten, die Vernunft. Ihm gehören gewisse Gedanken an, die lange im Kopfe herumziehen, gehn und kommen, sich bald in diese, bald in jene Anschauung kleiden, bis sie endlich, zur Deutlichkeit gelangend, sich in Begriffen fixieren und Worte finden. Ja, es gibt deren, welche sie nie finden; und leider sind dies die besten: quae voce meliora sunt, wie Apulejus sagt.

Aber Aristoteles ist zu weit gegangen, indem er meinte, daß kein Denken ohne Phantasiebilder vor sich gehen könne. Seine Aeußerungen hierüber, in den Büchern de anima III, c. c. 3, 7, 8, wie ουδεποτε νοει ανευ φαντασματος ἡ ψυχη (anima sine phantasmate nunquam intelligit), und ὁταν θεωρῃ, ἀναγκη ἁμα φαντασμα τι θεωρειν (qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur), desgleichen de memoria c. 2, νοειν ουκ εστι ανευ φαν-

*) Wer dies für hyperbolisch hält, betrachte das Schicksal der Goethe'schen Farbenlehre; und wundert er sich, daß ich daran einen Beleg finde; so hat er selbst einen zweiten dazu gegeben.

τασματος (fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur), — haben jedoch viel Eindruck gemacht auf die Denker des 15. und 16. Jahrhunderts, von welchen sie daher öfter und mit Nachdruck wiederholt werden: so z. B. sagt Picus de Mirandula, de imaginatione c. 5: Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari; — Melanchthon, de anima, p. 130, sagt: oportet intelligentem phantasmata speculari; — und Jord. Brunus, de compositione imaginum p. 10, sagt: dicit Aristoteles: oportet scire volentem phantasmata speculari. Auch Pomponatius, de immortalitate, p. 54 et 70, äußert sich in diesem Sinn. — Nur so viel läßt sich behaupten, daß jede wahre und ursprüngliche Erkenntnis, auch jedes echte Philosophem, zu ihrem innersten Kern oder ihrer Wurzel, irgendeine anschauliche Auffassung haben muß. Diese obgleich ein Momentanes und Einheitliches, teilt nachmals der ganzen Auseinandersetzung, sei sie auch noch so ausführlich, Geist und Leben mit, wie ein Tropfen des rechten Reagens der ganzen Auflösung die Farbe des bewirkten Niederschlags. Hat die Auseinandersetzung einen solchen Kern; so gleicht sie der Note einer Bank, die Kontanten in Kasse hat; jede andere, aus bloßen Begriffskombinationen entsprungene hingegen ist wie die Note einer Bank, die zur Sicherheit wieder nur andere, verpflichtende Papiere hinterlegt hat. Jedes bloß rein vernünftige Gerede ist so eine Verdeutlichung dessen, was aus gegebenen Begriffen folgt, fördert daher eigentlich nichts Neues zutage, könnte also jedem selbst zu machen überlassen bleiben, statt daß man täglich ganze Bücher damit füllt.

§ 29.

Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens.

Aber auch das Denken im engern Sinne besteht nicht in der bloßen Gegenwart abstrakter Begriffe im Bewußtsein, sondern in einem Verbinden oder Trennen zweier oder mehrerer derselben, unter mancherlei Restriktionen und Modifikationen, welche die Logik, in der Lehre von den Urteilen, angibt. Ein solches deutlich gedachtes und ausgesprochenes Begriffsverhältnis heißt nämlich ein Urteil. In Beziehung auf diese Urteile nun macht sich hier der Satz vom Grunde abermals geltend, jedoch in einer von der im vorigen Kapitel dargelegten sehr verschiedenen Gestalt, nämlich als Satz vom Grunde des Erkennens, principium rationis sufficientis cognoscendi: Als solcher besagt er, daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis aus-

drücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß: wegen dieser Eigenschaft erhält es sodann das Prädikat wahr. Die Wahrheit ist also die Beziehung eines Urteils auf etwas von ihm Verschiedenes, das sein Grund genannt wird und, wie wir sogleich sehn werden, selbst eine bedeutende Varietät der Arten zuläßt. Da es jedoch immer etwas ist, darauf das Urteil sich stützt oder beruht; so ist der deutsche Name Grund passend gewählt. Im Lateinischen und allen von ihm abzuleitenden Sprachen fällt der Name des Erkenntnisgrundes mit dem der Vernunft selbst zusammen: also heißen beide ratio, la ragione, la razon, la raison, the reason. Dies zeigt davon, daß man im Erkennen der Gründe der Urteile die vornehmste Funktion der Vernunft, ihr Geschäft κατ' εξοχην, erkannte. Diese Gründe nun, worauf ein Urteil beruhen kann, lassen sich in vier Arten abteilen, nach jeder von welchen dann auch die Wahrheit, die es enthält, eine verschiedene ist. Diese sind in den nächsten vier Paragraphen aufgestellt.

§ 30.

Logische Wahrheit.

Ein Urteil kann ein andres Urteil zum Grunde haben. Dann ist seine Wahrheit eine logische oder formale. Ob es auch materiale Wahrheit habe, bleibt unentschieden und hängt davon ab, ob das Urteil, darauf es sich stützt, materiale Wahrheit habe, oder auch die Reihe von Urteilen, darauf dieses sich gründet, auf ein Urteil von materialer Wahrheit zurückführe. — Eine solche Begründung eines Urteils durch ein andres entsteht immer durch eine Vergleichung mit ihm: diese geschieht nun entweder unmittelbar, in der bloßen Konversion, oder Kontraposition desselben oder aber durch Hinzuziehung eines dritten Urteils, wo denn aus dem Verhältnisse der beiden letzteren zueinander die Wahrheit des zu begründenden Urteils erhellt. Diese Operation ist der vollständige Schluß. Er kommt sowohl durch Opposition als Subsumtion der Begriffe zustande. Da der Schluß, als Begründung eines Urteils durch ein anderes, mittelst eines dritten, es immer nur mit Urteilen zu tun hat und diese nur Verknüpfungen der Begriffe sind, welche letztere eben der ausschließliche Gegenstand der Vernunft sind; so ist das Schließen mit Recht für das eigentümliche Geschäft der Vernunft erklärt worden. Die ganze Syllogistik ist nichts weiter, als der Inbegriff der Regeln zur Anwendung des Satzes vom Grunde auf Urteile untereinander; also der Kanon der logischen Wahrheit.

Als durch ein andres Urteil begründet sind auch diejenigen anzusehen, deren Wahrheit aus den vier bekannten Denkgesetzen erhellt: denn eben diese sind Urteile, aus denen die Wahrheit jener erfolgt. Z. B. das Urteil: „ein Triangel ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum", hat zum letzten Grunde den Satz der Identität, d. h. den durch diesen ausgedrückten Gedanken. Dieses: „kein Körper ist ohne Ausdehnung", hat zum letzten Grunde den Satz vom Widerspruch. Dieses: „jedes Urteil ist entweder wahr oder nicht wahr", hat zum letzten Grunde den Satz vom ausgeschlossenen Dritten. Endlich dieses: „Keiner kann etwas als wahr annehmen, ohne zu wissen warum", hat zum letzten Grunde den Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens. Daß man, im gewöhnlichen Gebrauch der Vernunft, die aus den vier Gesetzen des Denkens folgenden Urteile als wahr annimmt, ohne sie erst auf jene, als ihre Prämissen, zurückzuführen, da sogar der größte Teil der Menschen jene abstrakten Gesetze nie gehört hat, macht jene Urteile so wenig von diesen als ihre Prämissen unabhängig, als, wenn jemand sagt: „nimmt man jenem Körper da seine Stütze, so wird er fallen", dieses Urteil, weil es möglich ist, ohne daß der Satz: „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde" jemals seinem Bewußtsein gegenwärtig gewesen sei, dadurch von diesem als seiner Prämisse unabhängig wird. Daß man bisher in der Logik allen auf nichts außer den Denkgesetzen gegründeten Urteilen eine innere Wahrheit beilegte, d. h. sie für unmittelbar wahr erklärte, und diese innere logische Wahrheit unterschied von der äußern logischen Wahrheit, welche das Beruhen auf einem andern Urteil als Grund wäre, kann ich daher nicht billigen. Jede Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm, und innere Wahrheit ein Widerspruch.

§ 31.

Empirische Wahrheit.

Eine Vorstellung der ersten Klasse, also eine durch die Sinne vermittelte Anschauung, mithin Erfahrung, kann Grund eines Urteils sein; dann hat das Urteil materielle Wahrheit, und zwar ist diese, sofern das Urteil sich unmittelbar auf die Erfahrung gründet, empirische Wahrheit.

Ein Urteil hat materielle Wahrheit, heißt überhaupt: seine Begriffe sind so miteinander verbunden, getrennt, eingeschränkt, wie es die anschaulichen Vorstellungen, durch die

es begründet wird, mit sich bringen und erfordern. Dies zu erkennen ist unmittelbar Sache der Urteilskraft, als welche, wie gesagt, das Vermittelnde zwischen dem anschauenden und dem abstrakten, oder diskursiven Erkenntnisvermögen, also zwischen Verstand und Vernunft ist.

§ 32.

Transzendentale Wahrheit.

Die im Verstande und der reinen Sinnlichkeit liegenden Formen der anschauenden, empirischen Erkenntnis können, als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrungen, Grund eines Urteils sein, das alsdann ein synthetisches a priori ist. Da ein solches Urteil dennoch materiale Wahrheit hat, so ist diese eine transzendentale; weil das Urteil nicht bloß auf der Erfahrung, sondern auf den in uns gelegenen Bedingungen der ganzen Möglichkeit derselben beruht. Denn es ist durch eben das bestimmt, wodurch die Erfahrung selbst bestimmt wird: nämlich entweder durch die a priori von uns angeschauten Formen des Raumes und der Zeit, oder durch das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität. Beispiele solcher Urteile sind Sätze wie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein. — Nichts geschieht ohne Ursache. — 3 mal 7 = 21. — Materie kann weder entstehn noch vergehn. Eigentlich kann die ganze reine Mathematik, nicht weniger meine Tafel der Prädikabilia a priori, im 2. Bande der Welt a. W. und V., wie auch die meisten Sätze in Kants metaphys. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft, als Beleg dieser Art der Wahrheit angeführt werden.

§ 33.

Metalogische Wahrheit.

Endlich können auch die in der Vernunft gelegenen formalen Bedingungen alles Denkens der Grund eines Urteils sein, dessen Wahrheit alsdann eine solche ist, die ich am besten zu bezeichnen glaube, wenn ich sie metalogische Wahrheit nenne; welcher Ausdruck übrigens nichts zu schaffen hat mit dem Metalogicus, den Joannes Sarisberriensis im 12. Jahrhundert geschrieben hat; da dieser, in seinem prologus, erklärt: quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber, und von dem Worte weiter keinen Gebrauch macht. Solcher Urteile von metalogischer Wahrheit gibt es aber nur vier, die man längst durch Induktion gefunden und

Gesetze alles Denkens genannt hat, obgleich man sowohl über ihre Ausdrücke, als ihre Anzahl, noch immer nicht ganz einig, wohl aber über das, was sie überhaupt bezeichnen sollen, vollkommen einverstanden ist. Sie sind folgende: 1) Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate, oder a=a. 2) Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden, oder a=—a=o. 3) Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen. 4) Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm, als seinen zureichenden Grund.

Daß diese Urteile der Ausdruck der Bedingungen alles Denkens sind und daher diese zum Grunde haben, erkennen wir durch eine Reflektion, die ich eine Selbstuntersuchung der Vernunft nennen möchte. Indem sie nämlich vergebliche Versuche macht, diesen Gesetzen zuwider zu denken, erkennt sie solche als Bedingungen der Möglichkeit alles Denkens: wir finden alsdann, daß ihnen zuwider zu denken, so wenig angeht, wie unsere Glieder der Richtung ihrer Gelenke entgegen zu bewegen. Könnte das Subjekt sich selbst erkennen, so würden wir auch unmittelbar und nicht erst durch Versuche an Objekten, d. i. Vorstellungen, jene Gesetze erkennen. Mit den Gründen der Urteile von transzendentaler Wahrheit ist es in dieser Hinsicht ebenso: auch sie kommen ins Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern zuerst in concreto, mittelst Objekten, d. h. Vorstellungen. Versuchen wir z. B. eine Veränderung ohne vorhergängige Ursach, oder auch ein Entstehn, oder Vergehn von Materie zu denken; so werden wir uns der Unmöglichkeit der Sache bewußt, und zwar als einer objektiven; obwohl sie ihre Wurzel in unserm Intellekt hat: sonst wir sie ja nicht auf subjektivem Wege zum Bewußtsein bringen könnten. Ueberhaupt ist zwischen den transzendentalen und metalogischen Wahrheiten eine große Aehnlichkeit und Beziehung bemerkbar, die auf eine gemeinschaftliche Wurzel beider deutet. Den Satz vom zureichenden Grunde vorzüglich sehn wir hier als metalogische Wahrheit, nachdem er im vorigen Kapitel als transzendentale Wahrheit aufgetreten war und im folgenden noch in einer andern Gestalt als transzendentale Wahrheit erscheinen wird. Daher eben bin ich in dieser Abteilung bemüht, den Satz vom zureichenden Grunde als ein Urteil aufzustellen, das einen vierfachen Grund hat, nicht etwa vier verschiedene Gründe, die zufällig auf dasselbe Urteil leiteten, sondern einen sich vierfach darstellenden Grund, den ich bildlich vierfache Wurzel nenne. Die drei andern metalogischen Wahrheiten haben eine so große Aehnlichkeit miteinander, daß

man bei ihrer Betrachtung beinah notwendig auf das Bestreben gerät, einen gemeinschaftlichen Ausdruck für sie zu suchen; wie auch ich dies im 9. Kapitel des 2. Bandes meines Hauptwerks getan habe. Dagegen sind sie vom Satze des zureichenden Grundes sehr unterschieden. Wollte man für jene drei andern metalogischen Wahrheiten ein Analogon unter den transzendentalen suchen; so würde wohl diese, daß die Substanz, will sagen die Materie, beharrt, zu wählen sein.

§ 34.

Die Vernunft.

Da die in diesem Kapitel in Betrachtung genommene Klasse von Vorstellungen dem Menschen allein zukommt, und da alles das, was sein Leben von dem der Tiere so mächtig unterscheidet und ihn so sehr in Vorteil gegen sie stellt, nachgewiesenermaßen auf seiner Fähigkeit zu diesen Vorstellungen beruht; so macht diese, offenbar und unstreitig, jene Vernunft aus, welche von jeher als das Vorrecht des Menschen gerühmt worden ist; wie denn auch alles das, was zu allen Zeiten und von allen Völkern ausdrücklich als Aeußerung oder Leistung der Vernunft, des λογος, λογιμον, λογιστικον, ratio, la ragione, la razon, la raison, reason, betrachtet worden, augenfällig zurückläuft auf das nur der abstrakten, diskursiven, reflektiven, an Worte gebundenen und mittelbaren Erkenntnis nicht aber der bloß intuitiven, unmittelbaren, sinnlichen, deren auch die Tiere teilhaft sind, Mögliche. Ratio et oratio stellt Cicero, de offic. I, 16, ganz richtig zusammen und beschreibt sie als quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines usw. Ebenso de nat. deor. II, 7: rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam. Auch de legib. I, 10: ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus. In diesem Sinne aber haben alle Philosophen überall und jederzeit von der Vernunft geredet, bis auf Kant, welcher übrigens selbst sie noch als das Vermögen der Prinzipien und des Schließens bestimmt; wiewohl nicht zu leugnen ist, daß er Anlaß gegeben hat zu den nachherigen Verdrehungen. Ueber jene Uebereinstimmung aller Philosophen in diesem Punkt, und über die wahre Natur der Vernunft, im Gegensatz der Verfälschung ihres Begriffs durch die Philosophieprofessoren in diesem Jahrhundert, habe ich schon ausführlich geredet in

der Welt a. W. und V., Bd. 1, § 8, wie auch im Anhange 2. Aufl. S. 577—585 (3. Aufl. S. 610—620), und abermals Bd. 2, Kap. 6; endlich auch in den Grundprobl. d. Ethik S. 148—154, (2. Aufl. § 6, S. 146—151), brauche also nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen; sondern knüpfe daran folgende Betrachtungen.

Die Philosophieprofessoren haben geraten gefunden, jenem den Menschen vom Tier unterscheidenden Vermögen des Denkens und Ueberlegens mittelst der Reflexion und der Begriffe, welches der Sprache bedarf und zu ihr befähigt, an dem die menschliche Besonnenheit hängt und mit ihr alle menschlichen Leistungen, welches daher in solcher Weise und in solchem Sinne von allen Völkern und auch von allen Philosophen stets aufgefaßt worden ist, seinen bisherigen Namen zu entziehn und es nicht mehr Vernunft, sondern, wider allen Sprachgebrauch und allen gesunden Takt, Verstand, und ebenso alles aus demselben Fließende verständig, statt vernünftig zu nennen: welches dann allemal quer und ungeschickt, ja wie ein falscher Ton herauskommen mußte. Denn jederzeit und überall hat man als Verstand, intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas usw. das im vorigen Kapitel dargestellte, unmittelbar und mehr intuitive Vermögen bezeichnet und die aus ihm entspringenden, von den hier in Rede stehenden, vernünftigen spezifisch verschiedenen Leistungen verständig, klug, fein usw. genannt, demnach verständig und vernünftig stets vollkommen unterschieden, als Aeußerungen zweier gänzlich und weit verschiedener Geistesfähigkeiten. Allein die Philosophieprofessoren durften sich hieran nicht kehren: denn ihre Politik verlangte dieses Opfer, und in solchen Fällen heißt es: „Platz da, Wahrheit! wir haben höhere, wohlverstandene Zwecke: Platz, Wahrheit! in majorem Dei gloriam, wie du es längst gewohnt bist! Bezahlst du etwa Honorar und Gehalt? Platz, Wahrheit, Platz! geh zum Verdienst und kauere in der Ecke." Sie hatten nämlich die Stelle und den Namen der Vernunft nötig für ein erfundenes und erdichtetes, richtiger und aufrichtiger ein völlig erlogenes Vermögen, das ihnen in den Nöten, darin Kant sie versetzt hatte, aushelfen sollte, ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgehender, die Welt der Dinge an sich und ihrer Verhältnisse erfassender Erkenntnisse, welches demnach vor allem ein „Gottesbewußtsein" ist, d. h. Gott den Herrn unmittelbar erkennt, auch die Art und Weise a priori konstruiert, wie er die Welt geschaffen, oder, wenn das zu trivial sein sollte, wie er

sie, durch einen mehr oder minder notwendigen Lebensprozeß, aus sich herausgetrieben und gewissermaßen erzeugt, oder auch, was das bequemste, wenngleich hochkomisch ist, sie, nach Sitte und Brauch vornehmer Herren am Ende der Audienz, bloß „entlassen" habe, da sie dann selbst sich auf die Beine machen und marschieren möge, wohin es ihr gefällt. Zu diesem letzteren war freilich nur die Stirn eines frechen Unsinnschmierers, wie Hegel, dreist genug. Dergleichen Narrenspossen also sind es, welche seit fünfzig Jahren, unter dem Namen von Vernunfterkenntnissen, breit ausgesponnen, Hunderte sich philosophisch nennender Bücher füllen und, man sollte meinen ironischerweise, Wissenschaft und wissenschaftlich genannt werden, sogar mit bis zum Ekel getriebener Wiederholung dieses Ausdrucks. Die Vernunft, der man so frech alle solche Weisheit anlügt, wird erklärt als ein „Vermögen des Uebersinnlichen", auch wohl „der Ideen", kurz, als ein in uns liegendes, unmittelbar auf Metaphysik angelegtes, orakelartiges Vermögen. Ueber die Art ihrer Perzeption aller jener Herrlichkeiten und übersinnlichen Wahrnehmungen herrscht jedoch, seit 50 Jahren, große Verschiedenheit der Ansichten unter den Adepten. Nach den dreistesten hat sie eine unmittelbare Vernunftanschauung des Absolutums, oder auch ad libitum des Unendlichen, und seiner Evolutionen zum Endlichen. Nach andern, etwas bescheideneren, verhält sie sich nicht sowohl sehend, als hörend, indem sie nicht gerade anschaut, sondern bloß vernimmt, was in solchem Wolkenkuckucksheim (νεφελοκοκκυγια) vorgeht, und dann dieses dem sogenannten Verstande treulich wiedererzählt, der danach philosophische Kompendien schreibt. Und von diesem angeblichen Vernehmen soll nun gar, nach einem Jacobischen Witz, die Vernunft ihren Namen haben; als ob es nicht am Tage läge, daß er von der durch sie bedingten Sprache und dem Vernehmen der Worte, im Gegensatz des bloßen Hörens, das auch den Tieren zukommt, genommen ist. Aber jener armselige Witz floriert seit einem halben Jahrhundert, gilt für einen ernsthaften Gedanken, ja einen Beweis, und ist tausendmal wiederholt worden. Nach den Bescheidensten endlich kann die Vernunft weder sehn noch hören, empfängt also von allen besagten Herrlichkeiten weder den Anblick, noch den Bericht, sondern hat davon nichts weiter als eine bloße Ahndung, aus welchem Worte nun aber das d ausgemerzt wird, wodurch dasselbe einen ganz eigenen Anstrich von Niaiserie erhält, welcher, durch die Schafsphysiognomie des jedesmaligen Apostels solcher Weisheit unterstützt, ihr notwendig Eingang verschaffen muß.

Meine Leser wissen, daß ich das Wort Idee nur in seinem ursprünglichen, dem Platonischen, Sinne gelten lasse, und diesen, besonders im 3. Buche meines Hauptwerks, gründlich ausgeführt habe. Der Franzose und Engländer andrerseits verbindet mit dem Worte idée, oder idea, einen sehr alltäglichen, aber doch ganz bestimmten und deutlichen Sinn. Hingegen dem Deutschen, wenn man ihm von Ideen redet (zumal wenn man Uebähen ausspricht), fängt an, der Kopf zu schwindeln, alle Besonnenheit verläßt ihn, ihm wird, als solle er mit dem Luftballon aufsteigen. Da war also etwas zu machen für unsre Adepten der Vernunftanschauung; daher auch der frechste von allen, der bekannte Scharlatan Hegel, sein Prinzip der Welt und aller Dinge ohne weiteres die Idee genannt hat, — woran dann richtig alle meinten etwas zu haben. — Wenn man jedoch sich nicht verdutzen läßt, sondern frägt, was denn eigentlich die Ideen seien, als deren Vermögen die Vernunft bestimmt wird; so erhält man gewöhnlich, als Erklärung derselben, einen hochtrabenden, hohlen, konfusen Wortkram, in eingeschachtelten Perioden von solcher Länge, daß der Leser, wenn er nicht schon in der Mitte derselben eingeschlafen ist, sich am Ende mehr im Zustande der Betäubung, als in dem der erhaltenen Belehrung befindet, oder auch wohl gar auf den Verdacht gerät, es möchten ungefähr so etwas wie Schimären gemeint sein. Verlangt er inzwischen, dergleichen Ideen speziell kennen zu lernen, so wird ihm allerlei aufgetischt: bald nämlich die Hauptthemata der Scholastik, welche leider Kant selbst, unberechtigter und fehlerhafter Weise, wie ich in meiner Kritik seiner Philosophie dargetan habe, Ideen der Vernunft genannt hat, jedoch nur, um sie als etwas schlechthin Unbeweisbares und theoretisch Unberechtigtes nachzuweisen: nämlich die Vorstellungen von Gott, einer unsterblichen Seele und einer realen, objektiv vorhandenen Welt und ihrer Ordnung; — auch wird wohl, als Variation, bloß Gott, Freiheit und Unsterblichkeit angeführt: bald wieder soll es sein das Absolutum, welches wir oben § 20 als den notgedrungen inkognito reisenden kosmologischen Beweis kennen gelernt haben; bisweilen aber auch das Unendliche, im Gegensatz des Endlichen, da an diesem Wortkram der deutsche Leser, in der Regel, sein Genügen hat und nicht merkt, daß er am Ende nichts Deutliches dabei denken kann, als nur „was ein Ende hat", und „was keines hat". Sehr beliebt sind ferner, als angebliche Ideen, vorzüglich bei den Sentimentalen und Gemütlichen, „das Gute, das Wahre und das Schöne"; obwohl dies eben nur drei sehr weite und abstrakte, weil aus einer Unzahl

von Dingen und Verhältnissen abgezogene, mithin auch sehr inhaltsarme Begriffe sind, wie tausend andere dergleichen Abstrakta mehr. Ihren Inhalt anlangend, habe ich oben, § 29, die Wahrheit nachgewiesen als eine ausschließlich den Urteilen zukommende, also logische Eigenschaft; und über die beiden andern hier in Rede stehenden Abstrakta verweise ich teils auf die „Welt als W. und V." Bd. 1, § 65, und teilts auf das ganze dritte Buch desselben Werks. Allein wenn bei jenen drei magern Abstraktis nur recht mysteriös und wichtig getan und die Augenbrauen bis in die Perücke hinaufgezogen werden; so können junge Leute leicht sich einbilden, daß Wunder was dahinter stecke, nämlich etwas ganz Apartes und Unaussprechliches, weshalb sie den Namen Ideen verdienen und somit vor den Triumphwagen jener vorgeblichen, metaphysischen Vernunft gespannt werden.

Wenn nun also gelehrt wird, wir besäßen ein Vermögen unmittelbarer, materieller (d. h. den Stoff, nicht bloß die Form liefernder) übersinnlicher (d. h. über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausführender) Erkenntnisse, ein ausdrücklich auf metaphysische Einsichten angelegtes und zu solchem Behuf uns einwohnendes Vermögen, und hierin bestände unsre Vernunft; — so muß ich so unhöflich sein, dies eine bare Lüge zu nennen. Denn die leichteste, aber ehrliche Selbstprüfung muß jeden überzeugen, daß in uns ein solches Vermögen schlechterdings nicht vorhanden ist. Diesem entspricht eben auch, was im Laufe der Zeit aus den Forschungen der berufenen, befähigten und redlichen Denker sich als Resultat ergeben hat, daß nämlich das Angeborene, daher Aprioriſche und von der Erfahrung Unabhängige unseres gesamten Erkenntnisvermögens durchaus beschränkt ist auf den formellen Teil der Erkenntnis, d. h. auf das Bewußtsein der selbsteigenen Funktionen des Intellekts und der Weise ihrer allein möglichen Tätigkeit, welche Funktionen jedoch samt und sonders des Stoffs von außen bedürfen, um materielle Erkenntnisse zu liefern. So liegen in uns die Formen der äußern, objektiven Anschauung, als Zeit und Raum, sodann das Gesetz der Kausalität, als bloße Form des Verstandes, mittelst welcher dieser die objektive Körperwelt aufbaut, endlich auch der formelle Teil der abstrakten Erkenntniß: dieser ist niedergelegt und dargestellt in der Logik, die deshalb von unsern Vätern ganz richtig Vernunftlehre benannt worden ist. Eben sie lehrt jedoch auch, daß die Begriffe, aus denen die Urteile und Schlüsse bestehn, auf welche alle logischen Gesetze sich beziehn, ihren Stoff und Inhalt

von der anschaulichen Erkenntnis zu erwarten haben; — ebenwie der diese schaffende Verstand den Stoff, welcher seinen aprioriſchen Formen Inhalt gibt, aus der Sinnesempfindung nimmt.

Also alles Materielle in unsrer Erkenntnis, d. h. alles, was sich nicht auf subjektive Form, selbsteigene Tätigkeitsweise, Funktion des Intellekts zurückführen läßt, mithin der gesamte Stoff derselben, kommt von außen, nämlich zuletzt aus der, von der Sinnesempfindung ausgehenden, objektiven Anschauung der Körperwelt. Diese anschauliche und, dem Stoffe nach, empiriſche Erkenntnis ist es, welche sodann die Vernunft, die wirkliche Vernunft, zu Begriffen verarbeitet, die sie durch Worte sinnlich fixiert und dann an ihnen den Stoff hat zu ihren endlosen Kombinationen, mittelst Urteilen und Schlüssen, welche das Gewebe unsrer Gedankenwelt ausmachen. Die Vernunft hat also durchaus keinen materiellen, sondern bloß einen formellen Inhalt, und dieser ist der Stoff der Logik, welche daher bloße Formen und Regeln zu Gedankenoperationen enthält. Den materiellen Inhalt muß die Vernunft, bei ihrem Denken, schlechterdings von außen nehmen, aus den anschaulichen Vorstellungen, die der Verstand geschaffen hat. An diesen übt sie ihre Funktionen aus, indem sie, zunächst Begriffe bildend, von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge einiges fallen läßt und anderes behält und es nun verbindet zu einem Begriff. Dadurch aber büßen die Vorstellungen ihre Anschaulichkeit ein, gewinnen dafür jedoch an Uebersichtlichkeit und Leichtigkeit der Handhabung; wie im Obigen gezeigt worden. — Dies also, und dies allein, ist die Tätigkeit der Vernunft: hingegen Stoff aus eigenen Mitteln liefern kann sie nimmermehr. — Sie hat nichts als Formen: sie ist weiblich, sie empfängt bloß, erzeugt nicht. Es ist nicht zufällig, daß sie, sowohl in den lateinischen, wie den germanischen Sprachen, als weiblich auftritt, der Verstand hingegen als männlich.

Wenn nun etwa gesagt wird: „Dies lehrt die gesunde Vernunft", oder auch: „Die Vernunft soll die Leidenschaften zügeln" und dergl. mehr; so ist damit keineswegs gemeint, daß die Vernunft aus eigenen Mitteln materielle Erkenntnisse liefere; sondern man weist dadurch hin auf die Ergebnisse des vernünftigen Nachdenkens, also auf die logische Folgerung aus den Sätzen, welche die aus der Erfahrung bereicherte, abstrakte Erkenntnis allmählich gewonnen hat, und vermöge welcher wir sowohl das empirisch Notwendige, also vorkommendenfalls Vorauszusehende,

als auch die Gründe und Folgen unsers eigenen Tuns deutlich und leicht überblicken können. Ueberall ist „vernünftig" oder „vernunftgemäß" gleichbedeutend mit „folgerecht" oder „logisch"; wie auch umgekehrt; da ja die Logik eben nur das als ein System von Regeln ausgesprochene natürliche Verfahren der Vernunft selbst ist: jene Ausdrücke (vernünftig oder logisch) verhalten sich also zueinander wie Praxis und Theorie. In ebendiesem Sinne versteht man unter einer vernünftigen Handlungsweise eine ganz konsequente, also von allgemeinen Begriffen ausgehende und von abstrakten Gedanken, als Vorsätzen geleitete, nicht aber durch den flüchtigen Eindruck der Gegenwart bestimmte; wodurch inzwischen über die Moralität einer solchen Handlungsweise nichts entschieden wird, sondern diese sowohl schlecht als gut sein kann. Hierüber findet man ausführliche Erläuterungen in meiner „Kritik der Kantischen Philosophie", 2. Aufl. S. 576 fg. (3. Aufl. S. 610 fg.), wie auch in den „Grundproblemen der Ethik", § 6, S. 152 (2. Aufl. S. 140 fg.). Erkenntnisse aus reiner Vernunft endlich sind solche, deren Ursprung im formellen Teil unsers Erkenntnisvermögens, sei es des denkenden oder des anschauenden, liegt, die wir also a priori, d. h. ohne Hilfe der Erfahrung, uns zum Bewußtsein bringen können: sie beruhen allemal auf Sätzen von transzendentaler oder auch metalogischer Wahrheit.

Hingegen eine, materielle Erkenntnis ursprünglich und aus eigenen Mitteln liefernde, uns daher über alle Möglichkeit der Erfahrung hinaus, positiv belehrende Vernunft, als welche dazu angeborene Ideen enthalten müßte, ist eine reine Fiktion der Philosophieprofessoren, und ein Erzeugnis der durch die Kritik der reinen Vernunft in ihnen hervorgerufenen Angst. — Kennen die Herren wohl einen gewissen Locke, und haben sie ihn gelesen? Vielleicht einmal, vor langer Zeit, obenhin, stellenweise, dabei mit wohlbewußter Superiorität auf den großen Mann herabsehend, zudem in schlechter, deutscher Tagelöhnerübersetzung: — denn daß die Kenntnis der neuern Sprachen in dem Maße zunähme, wie, dem Himmel sei's geklagt, die der alten abnimmt, merke ich noch nicht. Freilich haben sie auch keine Zeit auf solche alte Knasterbärte zu verwenden gehabt; ist doch sogar eine wirkliche und gründliche Kenntnis der Kantischen Philosophie höchstens nur noch in einigen, sehr wenigen, alten Köpfen zu finden. Denn die Jugendzeit der jetzt im Mannesalter stehenden Generation hat verwendet werden müssen auf die Werke des „Riesengeistes Hegel", des „großen Schleiermacher" und des „scharfsinnigen Herbart". Leider, leider,

leider! Denn das eben ist das Verderbliche solcher Universitätscelebritäten und jenes aus dem Munde ehrsamer Kollegen im Amt und hoffnungsvoller Aspiranten zu solchem emporsteigenden Katheder-heldenruhmes, daß der guten, gläubigen, urteilslosen Jugend mittelmäßige Köpfe, bloße Fabrikware der Natur, als große Geister, als Ausnahmen und Zierden der Menschheit, angepriesen werden; wonach dann dieselbe sich mit aller ihrer Jugendkraft auf das sterile Studium der endlosen und geistlosen Schreibereien solcher Leute wirft und die wenige, kostbare Zeit, die ihr zu höherer Bildung vergönnt worden, vergeudet, statt solche der wirklichen Belehrung zu widmen, welche die Werke der so seltenen, echten Denker darbieten, dieser wahren Ausnahmen unter den Menschen, welche, rari nantes in gurgite vasto, im Laufe der Jahrhunderte nur hin und wieder einmal aufgetaucht sind, weil eben die Natur jeden ihrer Art nur einmal machte und dann „die Form zerbrach". Auch für sie würden diese gelebt haben, wenn sie nicht um ihren Anteil an ihnen wären betrogen worden durch die so überaus verderblichen Präkonen des Schlechten, diese Mitglieder der großen Kamerad- und Gevatterschaft der Alltagsköpfe, die allezeit floriert und ihr Panier hoch flattern läßt, als stehender Feind des sie demütigenden Großen und Echten. Durch ebendiese und ihr Treiben ist die Zeit so heruntergebracht, daß die, von unsern Vätern nur nach jahrelangem ernstlichen Studium und unter großer Anstrengung verstandene Kantische Philosophie der jetzigen Generation wieder fremd geworden ist, die nun davorsteht, ονος προς λυραν, und etwa rohe, plumpe, tölpelhafte Angriffe darauf versucht, — wie Barbaren Steine werfen gegen ein ihnen fremdartiges, griechisches Götterbild. Weil es denn nun so steht, liegt auch mir heute ob, den Verfechtern der unmittelbar erkennenden, vernehmenden, anschauenden, kurz materielle Kenntnisse aus eigenen Mitteln liefernden Vernunft, als etwas ihnen Neues, in dem seit 150 Jahren weltberühmten Werke Lockes das erste ausdrücklich gegen alle angeborenen Erkenntnisse gerichtete Buch zu empfehlen, und noch speziell im 3. Kapitel desselben die §§ 21—26. Denn obwohl Locke in seinem Leugnen aller angeborenen Wahrheiten insofern zu weit geht, als er es auch auf die formalen Erkenntnisse ausdehnt, worin er später von Kant auf das glänzendeste berichtigt worden ist; so hat er doch hinsichtlich aller materiellen, d. i. Stoff gebenden Erkenntnisse vollkommen und unleugbar recht.

Ich habe es schon in meiner Ethik gesagt, muß es jedoch

wiederholen, weil, wie das spanische Sprichwort lehrt, es keinen ärgern Tauben gibt als den, der nicht hören will (no hay peor sordo, que el que no quiere oir); wenn die Vernunft ein auf Metaphysik angelegtes, Erkenntnisse, ihrem Stoffe nach, lieferndes und demnach alle Möglichkeit der Erfahrung überschreitende Aufschlüsse gebendes Vermögen wäre; so müßte ja notwendig über die Gegenstände der Metaphysik, mithin auch der Religion, da sie dieselben sind, eine ebenso große Uebereinstimmung unter dem Menschengeschlechte herrschen, wie über die Gegenstände der Mathematik; so daß, wenn etwa einer in seinen Ansichten über dergleichen von den andern abwiche, er sofort als nicht recht bei Troste angesehen werden müßte. Aber gerade das Umgekehrte findet statt: über kein Thema ist das Menschengeschlecht so durchaus uneinig, wie über das besagte. Seitdem Menschen denken, liegen überall die sämtlichen philosophischen Systeme im Streit und sind einander zum Teil diametral entgegengesetzt; und seitdem Menschen glauben (welches noch länger her ist), bekämpfen einander die Religionen mit Feuer und Schwert, mit Exkommunikationen und Kanonen. Für sporadische Heterodoxe aber gab es, zur Zeit des recht lebendigen Glaubens, nicht etwa Narrenhäuser, sondern Inquisitionsgefängnisse nebst Zubehör. Also auch hier spricht die Erfahrung laut und unabweisbar gegen das lügenhafte Vorgeben einer Vernunft, die ein Vermögen unmittelbarer, metaphysischer Erkenntnisse, oder, deutlicher geredet, Eingebungen von oben wäre, und über welche einmal strenges Gericht zu halten es wahrlich an der Zeit ist; da, horribile dictu, eine so lahme, so palpable Lüge seit einem halben Jahrhundert in Deutschland überall kolportiert wird, jahraus, jahrein vom Katheder auf die Bänke, und dann wieder von den Bänken aufs Katheder wandert, ja sogar unter den Franzosen ein paar Pinsel gefunden hat, die sich das Märchen haben aufbinden lassen und nun damit in Frankreich hausieren gehn; woselbst jedoch der bon sens der Franzosen der raison transcendentale bald die Türe weisen wird.

Aber wo ist denn die Lüge ausgeheckt, und wie ist das Märchen in die Welt gekommen? — Ich muß es gestehn: den nächsten Anlaß hat leider Kants praktische Vernunft gegeben, mit ihrem kategorischen Imperativ. Diese nämlich einmal angenommen, hatte man weiter nichts nötig, als derselben eine ebenso reichsunmittelbare, folglich ex tripode die metaphysischen Wahrheiten verkündende theoretische Vernunft, als ihren Pendant oder ihre Zwillingsschwester, beizugeben. Den glänzenden Er-

folg der Sache habe ich geschildert in den Grundproblemen der Ethik S. 148 fg. (2. Aufl. § 6 S. 146 fg.), wohin ich verweise. Indem ich also einräume, daß Kant zu dieser erlogenen Annahme den Anlaß gegeben, muß ich jedoch hinzufügen: wer gerne tanzt, dem ist leicht gepfiffen. Ist es doch wie ein Fluch, der auf dem bipedischen Geschlechte lastet, daß, vermöge seiner Wahlverwandtschaft zum Verkehrten und Schlechten, ihm sogar an den Werken großer Geister gerade das Schlechteste, ja geradezu die Fehler, am besten gefallen; so daß es diese lobt und bewundert, hingegen das wirklich Bewunderungswürdige ihnen nur so mit hingehn läßt. Das wahrhaft Große, das eigentlich Tiefe in Kants Philosophie ist jetzt äußerst wenigen bekannt; denn mit dem ernstlichen Studio seiner Werke mußte auch das Verständnis derselben aufhören. Sie werden nur noch kursorisch, zum Behuf historischer Kenntnisnahme, gelesen von jenen, welche wähnen, nach ihm sei auch etwas gekommen, ja, erst das Rechte: daher man allem Gerede dieser von Kantischer Philosophie anmerkt, daß sie nur die Schale, die Außenseite derselben kennen, einen rohen Umriß davon nach Hause getragen, hie und da ein Wort aufgeschnappt haben, aber nie in den tiefen Sinn und Geist derselben eingedrungen sind. Was nun allen solchen von jeher am besten im Kant gefallen hat, sind zuvörderst die Antinomien, als ein gar vertracktes Ding, noch mehr aber die praktische Vernunft, mit ihrem kategorischen Imperativ, und wohl gar noch die darauf gesetzte Moraltheologie, mit der es jedoch Kanten nie Ernst gewesen ist; da ein theoretisches Dogma von ausschließlich praktischer Geltung der hölzernen Flinte gleicht, die man ohne Gefahr den Kindern geben kann, auch ganz eigentlich zum „wasch' mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß" gehört. Was nun aber den kategorischen Imperativ selbst betrifft, so hat Kant ihn nie als Tatsache behauptet, hiegegen vielmehr wiederholentlich protestiert und denselben bloß als das Resultat einer höchst wunderlichen Begriffskombination aufgetischt; weil er eben einen Notanker für die Moral brauchte. Die Philosophieprofessoren aber haben niemals das Fundament der Sache untersucht, so daß, wie es scheint, vor mir dasselbe nicht einmal erkannt worden ist: statt dessen haben sie sich beeilt, unter dem puristischen Namen „das Sittengesetz", der mich jedesmal an Bürgers Mamsell Laregle erinnert, den kategorischen Imperativ als felsenfest begründete Tatsache in Kredit zu bringen, ja haben etwas so Massives draus gemacht, wie die steinernen Gesetztafeln des Moses, welche er ganz und gar bei ihnen vertreten muß. Nun habe ich zwar, in meiner Abhand-

lung über das Fundament der Moral, die praktische Vernunft, mit ihrem Imperativ, unter das anatomische Messer genommen, und daß nie Leben und Wahrheit in ihnen gewesen ist so deutlich und sicher nachgewiesen, daß ich den sehn will, der mich mit Gründen widerlegen und ehrlicherweise dem kategorischen Imperativ wieder auf die Beine helfen kann. Das macht jedoch die Philosophieprofessoren nicht irre. Sie können ihr „Sittengesetz der praktischen Vernunft" als einen bequemen Deus ex machina zur Begründung ihrer Moral, so wenig wie die Freiheit des Willens, entbehren; denn dies sind zwei höchst wesentliche Stücke ihrer Alteweiber- und Rockenphilosophie. Daß ich nun beide totgeschlagen habe, tut nichts: bei ihnen leben sie noch immer, — wie man bisweilen einen bereits gestorbenen Monarchen, aus politischen Gründen, noch einige Tage fortregieren läßt. Gegen meine unerbittliche Demolition jener beiden alten Fabeln gebrauchen die Tapfern eben nur ihre alte Taktik: schweigen, schweigen, fein leise vorüberschleichen, tun, als ob nichts geschehen wäre, damit das Publikum glaube, daß, was so einer wie ich sagt, nicht wert sei, daß man auch nur hinhöre: nun freilich; sind sie doch vom Ministerio zur Philosophie berufen, und ich bloß von der Natur. Zwar wird sich wohl am Ende ergeben, daß diese Helden es machen wie der idealistisch gesinnte Vogel Strauß, welcher meint, daß, wenn nur er die Augen verhüllt, der Jäger nicht mehr da sei. Je nun, kommt Zeit, kommt Rat; wenn nur noch einstweilen, etwa bis ich tot bin und man sich meine Sachen nach eigenem Gusto appretieren kann, das Publikum sich an dem unfruchtbaren Gesalbader, dem unerträglich langweiligen Gekaue, den arbiträren Konstruktionen des Absolutums und der Kinderschulenmoral der Herren genügen lassen will; da wird man später weiter sehn.

Morgen habe denn das Rechte
Seine Freunde wohl gesinnet,
Wenn nur heute noch das Schlechte
Vollen Platz und Gunst gewinnet. Westöstl. Diwan.

Aber wissen die Herren auch, was es an der Zeit ist? — Eine längst prophetische Epoche ist eingetreten: die Kirche wankt, wankt so stark, daß es sich frägt, ob sie den Schwerpunkt wiederfinden werde: denn der Glaube ist abhanden gekommen. Ist es doch mit dem Licht der Offenbarung wie mit andern Lichtern: einige Dunkelheit ist die Bedingung. Die Zahl derer, welche ein gewisser Grad und Umfang von Kenntnissen zum Glauben unfähig macht, ist bedenklich groß geworden. Dies bezeugt die allgemeine Verbreitung des platten Rationalismus, der sein Bulldoggsgesicht immer breiter auslegt. Die tiefen Mysterien des

Christentums, über welche die Jahrhunderte gebrütet und gestritten haben, schickt er sich ganz gelassen an, mit seiner Schneiderelle auszumessen und dünkt sich wunderklug dabei. Vor allem ist das christliche Kerndogma, die Lehre von der Erbsünde, bei den rationalistischen Plattköpfen zum Kinderspott geworden; weil eben ihnen nichts klarer und gewisser dünkt, als daß das Dasein eines jeden mit seiner Geburt angefangen habe, daher er unmöglich verschuldet auf die Welt gekommen sein könne. Wie scharfsinnig! — Und wie wenn Verarmung und Vernachlässigung überhand nehmen, dann die Wölfe anfangen sich im Dorfe zu zeigen: so erhebt, unter diesen Umständen, der stets bereit liegende Materialismus das Haupt und kommt, mit seinem Begleiter, dem Bestialismus (von gewissen Leuten Humanismus genannt) an der Hand, heran. — Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es gibt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfnis (Welt als W. und V., B. 2, Kap. 17) so unvertilgbar, wie irgendein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schoß erzeugt hat, an. Mit hohlem Wortkram und impotenten Bemühungen geistiger Kastraten ist da nicht mehr auszureichen; sondern es bedarf dann einer ernstlich gemeinten, d. h. einer auf Wahrheit, nicht auf Gehalte und Honorare gerichteten Philosophie, die daher nicht frägt, ob sie Ministern oder Räten gefalle, oder dieser oder jener Kirchenpartei der Zeit in ihren Kram passe; sondern an den Tag legt, daß der Beruf der Philosophie ein ganz anderer sei, als eine Erwerbsquelle für die Armen am Geiste abzugeben.

Doch ich kehre zu meinem Thema zurück. Dem praktischen Orakel, welches Kant der Vernunft fälschlich zugeschrieben hatte, wurde, mittelst einer, bloß einiger Kühnheit bedürfenden Amplifikation ein theoretisches Orakel zugesellt. Die Ehre der Erfindung wird wohl auf F. H. Jacobi zurückzuführen sein, von welchem teueren Manne die Philosophieprofessoren das wertvolle Geschenk freudig und dankbar entgegennahmen. Denn dadurch war ihnen geholfen aus der Not, in die Kant sie versetzt hatte. Die kalte, nüchterne, überlegende Vernunft, welche Kant so grausam kritisiert hatte, wurde zum Ver-

ſtande degradiert und mußte fortan dieſen Namen führen: der Name der Vernunft aber wurde einem gänzlich imaginären, zu deutſch, erlogenen Vermögen beigelegt, an dem man gleichſam ein in die ſupralunariſche, ja übernatürliche Welt ſich öffnendes Fenſterlein hatte, durch welches man daher alle die Wahrheiten ganz fertig und zugerichtet in Empfang nehmen konnte, um welche die bisherige, altmodiſche, ehrliche, reflektierende und beſonnene Vernunft ſich Jahrhunderte lang vergeblich abgemüht und geſtritten hatte. Und auf einem ſolchen, völlig aus der Luft gegriffenen, völlig erlogenen Vermögen baſiert ſich ſeit funfzig Jahren die Teutſche ſogenannte Philoſophie, erſt als freie Konſtruktion und Projektion des abſoluten Ich und ſeiner Emanationen zum Nicht-Ich, dann als intellektuale Anſchauung der abſoluten Identität, oder Indifferenz, und ihrer Evolutionen zur Natur, oder auch des Entſtehens Gottes aus ſeinem finſteren Grunde, oder Ungrunde, à la Jakob Böhme, endlich als reines Sichſelbſtdenken der abſoluten Idee und Schauplatz des Balletts der Selbſtbewegung der Begriffe, daneben aber ſtets noch als unmittelbares Vernehmen des Göttlichen, des Ueberſinnlichen, der Gottheit, der Schönheit, Wahrheit, Gutheit, und was ſonſt noch für Heiten gefällig ſein mögen, oder auch als bloßes Ahnen (ohne d) aller dieſer Herrlichkeiten. — Das alſo wäre Vernunft? o nein, das ſind Poſſen, welche den durch die ernſthaften Kantiſchen Kritiken in Verlegenheit geſetzten Philoſophieprofeſſoren zum Notbehelfe dienen ſollen, um irgend wie, per fas aut nefas, die Gegenſtände der Landesreligion für Ergebniſſe der Philoſophie auszugeben.

Nämlich die erſte Obliegenheit aller Profeſſorenphiloſophie iſt, die Lehre von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt, als einem perſönlichen, folglich individuellen, mit Verſtand und Willen begabten Weſen, welches die Welt aus nichts hervorgebracht hat und ſie mit höchſter Weisheit, Macht und Güte lenkt, philoſophiſch zu begründen und über allen Zweifel hinaus feſtzuſtellen. Dadurch aber geraten die Philoſophieprofeſſoren in eine mißliche Stellung zur ernſtlichen Philoſophie. Nämlich Kant iſt gekommen, die Kritik der reinen Vernunft iſt geſchrieben, ſchon vor mehr als ſechzig Jahren, und das Reſultat derſelben iſt geweſen, daß alle Beweiſe, die man im Laufe der chriſtlichen Jahrhunderte für das Daſein Gottes aufgeſtellt hatte und die auf drei allein mögliche Beweisarten zurückzuführen ſind, durchaus nicht vermögen das Verlangte zu leiſten, ja, die Unmöglichkeit jedes ſolchen Beweiſes, und damit die Unmöglichkeit aller ſpekulativen Theologie, wird ausführlich a priori dar-

getan, und zwar, wohlverstanden, nicht etwa, wie es in unsern Tagen Mode geworden, mit hohlem Wortkram, Hegelschem Wischiwaschi, woraus jeder machen kann, was er will; nein, ganz ernstlich und ehrlich, nach alter guter Sitte, folglich so, daß seit sechzig Jahren, so höchst ungelegen die Sache auch vielen gekommen, keiner etwas Erhebliches dagegen hat einwenden können, vielmehr infolge davon die Beweise des Daseins Gottes ganz außer Kredit und Gebrauch gekommen sind. Ja, gegen dieselben haben, von dem an, die Philosophieprofessoren äußerst vornehm getan, sogar eine entschiedene Verachtung dagegen an den Tag gelegt; weil nämlich die Sache sich so ganz von selbst verstände, daß es lächerlich sei, sie erst beweisen zu wollen. Ei, ei, ei! hätte man doch das früher gewußt! Dann würde man sich nicht Jahrhunderte lang um solche Beweise abgemüht haben, und Kant hätte nicht nötig gehabt, dieselben mit dem ganzen Gewicht der Vernunftkritik zu zermalmen. Da wird denn wohl, bei besagter Verachtung, manchem der Fuchs mit den sauern Trauben einfallen. Wer übrigens eine kleine Probe derselben sehn möchte, findet eine recht charakteristische in Schellings philosophischen Schriften, Bd. 1, 1809, S. 152. — Während nun andere sich damit trösteten, daß Kant gesagt habe, das Gegenteil ließe sich auch nicht beweisen, — als ob dem alten Schalk das **affirmanti incumbit probatio** unbekannt gewesen wäre, — kam, als ein Retter in der Not, für die Philosophieprofessoren, die bewunderungswürdige Jacobische Erfindung, welche den deutschen Gelehrten dieses Jahrhunderts eine ganz aparte Vernunft verlieh, von der bis dahin kein Mensch etwas gehört, noch gewußt hatte.

Und doch waren alle diese Schliche keineswegs nötig. Denn durch jene Unbeweisbarkeit wird das Dasein Gottes selbst nicht im mindesten angefochten; da es auf viel sicherem Boden und unerschütterlich feststeht. Es ist ja Sache der Offenbarung, und zwar ist es dies umso gewisser, als solche Offenbarung allein und ausschließlich demjenigen Volke, welches deshalb das auserwählte heißt, zuteil geworden ist. Dies ist daraus ersichtlich, daß die Erkenntnis Gottes, als des persönlichen Regierers und Schöpfers der Welt, der alles wohlgemacht, sich ganz allein in der jüdischen und den beiden aus ihr hervorgegangenen Glaubenslehren, die man, im weitern Sinne, ihre Sekten nennen könnte, findet, nicht aber in der Religion irgendeines andern Volkes, alter oder neuer Zeit. Denn es wird doch wohl keinem in den Sinn kommen, etwa das Brahm der Hindu, welches in mir, in dir, in meinem Pferde, deinem Hunde lebt und

leidet, — oder auch den Brahma, welcher geboren ist und stirbt, andern Brahmas Platz zu machen, und dem überdies sein Hervorbringen der Welt zur Schuld und Sünde angerechnet wird*), — geschweige den üppigen Sohn des betrogenen Saturns, dem Prometheus trotzt und seinen Fall verkündet, — mit Gott dem Herrn zu verwechseln. Sehn wir aber gar die Religion an, welche auf Erden die größte Anzahl von Bekennern, folglich die Majorität der Menschheit für sich hat und in dieser Beziehung die vornehmste heißen kann, also den Buddhaismus; so läßt es heutzutage sich nicht mehr verhehlen, daß dieser, so wie streng idealistisch und asketisch, auch entschieden und ausdrücklich atheistisch ist; so sehr, daß die Priester, wenn ihnen die Lehre des reinen Theismus vorgetragen wird, solche ausdrücklich perhorreszieren. Daher (wie uns in den Asiatic researches Vol. 6, p. 268, desgleichen von Sangermano in seiner Description of the Burmese empire, p. 81, berichtet wird) der Oberpriester der Buddhaisten in Ava, in einem Aufsatze, den er einem katholischen Bischofe übergab, zu den sechs verdammlichen Ketzereien auch die Lehre zählte, „daß ein Wesen da sei, welches die Welt und alle Dinge geschaffen habe und allein würdig sei, angebetet zu werden." (Siehe J. J. Schmidts „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens", Petersburg 1824, S. 276.) Eben deswegen sagt auch J. J. Schmidt in Petersburg, welchen trefflichen Gelehrten ich entschieden für den gründlichsten Kenner des Buddhaismus in Europa halte, in seiner Schrift „über die Verwandtschaft der gnostischen Lehren mit dem Buddhaismus" S. 9: „In den Schriften der Buddhaisten fehlt jede positive Andeutung eines höchsten Wesens, als Prinzips der Schöpfung, und scheint sogar dieser Gegenstand, wo er sich, der Konsequenz gemäß, von selbst darbietet, mit Fleiß umgangen zu werden." In seinen „Forschungen im Gebiete der ältern Bildungsgeschichte Mittelasiens" S. 180 sagt derselbe: „Das System des Buddhaismus kennt kein ewiges, unerschaffenes, einiges göttliches Wesen, das vor allen Zeiten war und alles Sichtbare und Unsichtbare erschaffen hat. Diese Idee ist ihm ganz fremd, und man findet in den buddhaistischen Büchern nicht die geringste Spur davon. Ebensowenig gibt es eine Schöpfung; zwar ist das sichtbare Weltall nicht ohne An-

*) If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds, — — — — — — how can tranquillity be obtained by inferior orders of being? (Wenn Brahma unaufhörlich Welten schafft, — — — wie sollen Wesen niedrigerer Art zur Ruhe gelangen?) Prabodh Chandro Daya, tr. by J. Taylor, p. 23. — Auch ist Brahma Teil des Trimurti, dieser aber die Personifikation der Natur, als Zeugung, Erhaltung und Tod: er vertritt also die erstere.

fang, es ist aber aus dem leeren Raume nach folgerechten, unabänderlichen Naturgesetzen entstanden. Man würde sich indes irren, wenn man annähme, daß etwas, man nenne es nun Schicksal oder Natur, von den Buddhaisten als göttliches Prinzip angesehen oder verehrt würde: vielmehr das Gegenteil; denn gerade diese Entwickelung des leeren Raumes, dieser Niederschlag aus demselben oder dessen Zerstückelung in unzählige Teile, diese nun entstandene Materie, ist das Uebel des Jirtintschi, oder des Weltalls in seinen innern und äußern Beziehungen, aus welchem der Ortschilang, oder der beständige Wechsel nach unabänderlichen Gesetzen entstanden ist, nachdem diese durch jenes Uebel begründet waren." Ebenso sagt derselbe in seiner am 15. September 1830 in der Petersburger Akademie gehaltenen Vorlesung S. 26: „Der Ausdruck Schöpfung ist dem Buddhaismus fremd, indem derselbe nur von Weltentstehungen weiß"; und S. 27: „Man muß einsehen, daß, bei ihrem System, keine Idee irgendeiner urgöttlichen Schöpfung stattfinden kann." Es ließen sich hundert dergleichen Belege anführen. Nur auf einen jedoch will ich noch aufmerksam machen; weil er ganz populär und zudem offiziell ist. Nämlich der 3. Band des sehr belehrenden Buddhaistischen Werkes Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese, by E. Upham, Lond. 1833, enthält die aus den holländischen Protokollen übersetzten offiziellen Interrogatorien, welche, um 1766, der holländische Gouverneur von Ceylon mit den Oberpriestern der fünf vornehmsten Pagoden einzeln und sukzessive abgehalten hat. Der Kontrast zwischen den Interlokutoren, welche sich nicht wohl verständigen können, ist höchst ergötzlich. Die Priester, den Lehren ihrer Religion gemäß, von Liebe und Mitleid gegen alle lebenden Wesen, selbst wenn es holländische Gouverneure sein sollten, erfüllt, sind auf das Bereitwilligste bemüht, allen seinen Fragen zu genügen. Aber der naive und arglose Atheismus dieser frommen und sogar enkratistischen Oberpriester gerät in Konflikt mit der innigen Herzensüberzeugung des schon in der Wiege judaisierten Gouverneurs. Sein Glaube ist ihm zur zweiten Natur geworden, er kann sich gar nicht darin finden, daß diese Geistlichen keine Theisten sind, frägt daher immer von neuem nach dem höchsten Wesen, und wer denn die Welt geschaffen habe und dergl. mehr. Jene meinen dann, es könne doch kein höheres Wesen geben, als den Siegreich-Vollendeten, den Buddha Schakia Muni, der, ein geborener Königssohn, freiwillig als Bettler gelebt und bis ans Ende seine hohe Lehre gepredigt hat, zum Heil der Menschheit, um uns alle vom Elend

der steten Wiedergeburt zu erlösen; die Welt nun aber sei von niemandem gemacht,*), sie sei selbstgeschaffen (selfcreated), die Natur breite sie aus und ziehe sie wieder ein: allein sie sei das, was existierend nicht existiert; sie sei die notwendige Begleitung der Wiedergeburten, diese aber seien die Folgen unsers sündlichen Wandels usw. So gehn denn diese Gespräche gegen hundert Seiten fort. — Ich erwähne solche Tatsachen hauptsächlich darum, weil es wirklich skandalös ist, wie noch heutzutage, in den Schriften deutscher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus ohne weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält, wie das Genus zu einer einzigen Spezies, und in der Tat bloß Judentum und Theismus identisch sind; daher eben auch alle Völker, die nicht Juden, Christen, oder Mohammedaner sind, von uns durch den gemeinsamen Namen Heiden stigmatisiert werden. Sogar werfen Mohammedaner und Juden den Christen vor, daß sie nicht reine Theisten wären, wegen der Lehre von der Trinität. Denn das Christentum, was man auch sagen möge, hat indisches Blut im Leibe und daher einen beständigen Hang, vom Judentume loszukommen. — Wäre Kants Vernunftkritik, welche der ernsthafteste Angriff auf den Theismus ist, der je gewagt worden, weshalb die Philosophieprofessoren sich beeilt haben, ihn zu beseitigen, in Buddhaistischen Landen erschienen; so hätte man, obigen Anführungen gemäß, darin nichts weiter gesehen, als einen erbaulichen Traktat, zu gründlicherer Widerlegung der Ketzer und heilsamer Befestigung der orthodoxen Lehre des Idealismus, also der Lehre von der bloß scheinbaren Existenz dieser unsern Sinnen sich darstellenden Welt. Ebenso atheistisch, wie der Buddhaismus, sind auch die beiden andern, neben ihm in China sich behauptenden Religionen: die der Taossee und die des Konfuzius; daher eben die Missionare den ersten Vers des Pentateuchs nicht ins Chinesische übersetzen konnten; weil diese Sprache für Gott und Schaffen gar keine Ausdrücke hat. Sogar der Missionär Gützlaff, in seiner soeben erschienenen „Geschichte des Chinesischen Reichs", ist so ehrlich, S. 18 zu sagen: „es ist außerordentlich, daß keiner der Philosophen (in China), welche jedoch das Naturlicht in vollem Maße besaßen, sich zur Erkenntnis eines Schöpfers und Herrn des Universums emporgeschwungen hat." Ganz übereinstimmend hiermit ist, was J. F. Davis (The Chinese, chap. 15, p. 156)

*) Κοσμον τονδε, φησιν Ἡρακλειτος ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν. Plut. de animae procreatione, c. 5.

anführt, daß Milne der Ueberſetzer des Shing-yu, im Vorbericht über dieſes Werk ſagt, man könne daraus erſehn: that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God. Alles dieſes beſtätigt, daß das alleinige Fundament des Theismus die Offenbarung iſt; wie es auch ſein muß, wenn nicht die Offenbarung eine überflüſſige ſein ſoll. Bei dieſer Gelegenheit ſei bemerkt, daß das Wort Atheismus eine Erſchleichung enthält; weil es vorweg den Theismus als ſich von ſelbſt verſtehend annimmt. Man ſollte ſtatt deſſen ſagen: Nichtjudentum, und, ſtatt Atheiſt, Nicht-Jude: ſo wäre es ehrlich geredet.

Da nun, wie oben geſagt, das Daſein Gottes Sache der Offenbarung und dadurch unerſchütterlich feſtgeſtellt iſt, bedarf es keiner menſchlichen Beglaubigung. Die Philoſophie nun aber iſt bloß der, eigentlich zum Ueberfluß und müßigerweiſe angeſtellte Verſuch, einmal die Vernunft, als das Vermögen des Menſchen, zu denken, zu überlegen, zu reflektieren, ganz allein ihren eigenen Kräften zu überlaſſen, — etwa wie man einem Kinde, auf einem Raſenplatz, einmal das Gängelband abnimmt, damit es ſeine Kräfte verſuche, — um zu ſehn, was dabei herauskommt. Man nennt ſolche Proben und Verſuche die Spekulation; wobei es in der Natur der Sache liegt, daß ſie von aller Autorität, göttlicher wie menſchlicher, einmal abſehe, ſolche ignoriere und ihren eigenen Weg gehe, um auf ihre Weiſe die höchſten und wichtigſten Wahrheiten aufzuſuchen. Wenn nun, auf dieſem Grund und Boden, ihr Reſultat kein anderes als das oben angeführte unſers großen Kant iſt; ſo hat ſie deshalb nicht ſofort aller Ehrlichkeit und Gewiſſenhaftigkeit zu entſagen und, wie ein Schelm, Schleichwege zu gehn, um nur irgendwie auf den jüdiſchen Grund und Boden, als ihre conditio sine qua non, zurückzugelangen: vielmehr hat ſie, ganz redlich und einfach, nunmehr der Wahrheit auf anderweitigen Wegen nachzuſpüren, wie ſolche ſich etwa vor ihr auftun, nie aber irgend einem andern Lichte, als dem der Vernunft, zu folgen, ſondern unbekümmert, wohin ſie gelange, ihren Weg zu gehn, getroſt und beruhigt, wie einer, der in ſeinem Berufe arbeitet.

Wenn unſere Philoſophieprofeſſoren die Sache anders verſtehn und vermeinen, ihr Brot nicht mit Ehren eſſen zu können, ſolange ſie nicht Gott den Herrn (als ob er ihrer bedürfte) auf den Thron geſetzt haben; ſo iſt ſchon hieraus erklärlich, warum

sie an meinen Sachen keinen Geschmack haben finden können und ich durchaus nicht ihr Mann bin: denn freilich kann ich mit dergleichen nicht dienen und habe nicht, wie sie, jede Messe die neuesten Berichte über den lieben Gott mitzuteilen.

Sechstes Kapitel.

Ueber die dritte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§ 35.

Erklärung dieser Klasse von Objekten.

Die dritte Klasse der Gegenstände für das Vorstellungsvermögen bildet *der* formale Teil der vollständigen Vorstellungen, nämlich die a priori gegebenen Anschauungen der Formen des äußern und innern Sinnes, des Raums und der Zeit.

Als reine Anschauungen sind sie für sich und abgesondert von den vollständigen Vorstellungen und den erst durch diese hinzukommenden Bestimmungen des Voll- und Leerseins, Gegenstände des Vorstellungsvermögens, da sogar reine Punkte und Linien garnicht dargestellt, sondern nur a priori angeschaut werden können, wie auch die unendliche Ausdehnung und unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit allein Gegenstände der reinen Anschauung und der empirischen fremd sind. Was diese Klasse von Vorstellungen, in welcher Zeit und Raum *rein angeschaut* werden, von der ersten Klasse, in der sie (und zwar im Verein) *wahrgenommen* werden, unterscheidet, das ist die Materie, welche ich daher einerseits als die Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum, und andrerseits als die objektiv gewordene Kausalität erklärt habe.

Hingegen ist die Verstandesform der Kausalität nicht für sich und abgesondert ein Gegenstand des Vorstellungsvermögens, sondern kommt erst mit und an dem Materiellen der Erkenntnis ins Bewußtsein.

§ 36.

Satz vom Grunde des Seins.

Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zu einander stehn, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dies Verhältnis *Lage*, in der

Zeit Folge. Diese Verhältnisse sind eigentümliche, von allen andern möglichen Verhältnissen unsrer Vorstellungen durchaus verschiedene, daher weder der Verstand noch die Vernunft mittelst bloßer Begriffe, sie zu fassen vermag; sondern einzig und allein vermöge der reinen Anschauung a priori sind sie uns verständlich: denn was oben und unten, rechts und links, hinten und vorn, was vor und nach sei, ist aus bloßen Begriffen nicht deutlich zu machen. Kant belegt dies sehr richtig damit, daß der Unterschied zwischen dem rechten und linken Handschuh durchaus nicht anders, als mittelst der Anschauung verständlich zu machen ist. Das Gesetz nun, nach welchem die Teile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den Satz vom zureichenden Grunde des Seins, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Verhältnis ist schon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daselbst gezeigt, daß dieses Verhältnis sowohl von dem zwischen Ursach und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnisgrund und Folge, ganz und gar verschieden sei, weshalb hier die Bedingung Grund des Seins, ratio essendi genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, daß die Einsicht in einen solchen Seinsgrund Erkenntnisgrund werden kann, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Kausalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnisgrund der Wirkung ist, wodurch aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werdens und des Erkennens aufgehoben wird. In vielen Fällen ist das, was nach einer Gestaltung unsers Satzes Folge ist, nach der andern Grund: so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnisgrund der Ursache. Z. B. das Steigen des Thermometers ist, nach dem Gesetze der Kausalität, Folge der vermehrten Wärme: nach dem Satze vom Grunde des Erkennens aber ist es Grund, Erkenntnisgrund der vermehrten Wärme, wie auch des Urteils, welches diese aussagt.

§ 37.

Seinsgrund im Raume.

Im Raum ist durch die Lage jedes Teils desselben, wir wollen sagen einer gegebenen Linie (von Flächen, Körpern, Punkten, gilt dasselbe), gegen irgendeine andre Linie, auch ihre von der ersten ganz verschiedene Lage gegen jede mögliche andre durchaus bestimmt, so daß die letztere Lage zur ersteren im Ver-

hältnis der Folge zum Grunde steht. Da die Lage der Linie gegen irgendeine der möglichen andern ebenso ihre Lage gegen alle andern bestimmt, also auch die vorhin als bestimmt angenommene Lage gegen die erste; so ist es einerlei, welche man zuerst als bestimmt und die andern bestimmend, d. h. als ratio und die andern als rationata betrachten will. Dies daher, weil im Raume keine Sukzession ist, da ja eben durch Vereinigung des Raumes mit der Zeit, zur Gesamtvorstellung des Komplexes der Erfahrung, die Vorstellung des Zugleichseins entsteht. Bei dem Grunde des Seins im Raum herrscht also überall ein Analogon der sogenannten Wechselwirkung: wovon das Ausführlichere bei Betrachtung der Reziprokation der Gründe § 48. Weil nun jede Linie in Hinsicht auf ihre Lage sowohl bestimmt durch alle andern, als sie bestimmend ist; so ist es nur Willkür, wenn man irgendeine Linie bloß als die andern bestimmend und nicht als bestimmt betrachtet, und die Lage jeder gegen irgendeine andre läßt die Frage zu nach ihrer Lage gegen irgendeine dritte, vermöge welcher zweiten Lage die erste notwendig so ist, wie sie ist. Daher ist auch in der Verkettung der Gründe des Seins, wie in der der Gründe des Werdens, gar kein Ende a parte ante zu finden, und, wegen der Unendlichkeit des Raums und der in ihm möglichen Linien, auch keines a parte post. Alle möglichen relativen Räume sind Figuren, weil sie begrenzt sind, und alle diese Figuren haben, wegen der gemeinschaftlichen Grenzen, ihren Seinsgrund eine in der andern. Die series rationum essendi im Raum geht also, wie die series rationum fiendi, in infinitum und zwar nicht nur, wie jene, nach einer, sondern nach allen Richtungen.

Ein Beweis von allem diesem ist unmöglich: denn es sind Sätze, deren Wahrheit transzendental ist, indem sie ihren Grund unmittelbar in der a priori gegebenen Anschauung des Raumes haben.

§ 38.

Seinsgrund in der Zeit. Arithmetik.

In der Zeit ist jeder Augenblick bedingt durch den vorigen. So einfach ist hier der Grund des Seins, als Gesetz der Folge; weil die Zeit nur eine Dimension hat, daher keine Mannigfaltigkeit der Beziehungen in ihr sein kann. Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorigen: nur durch jenen kann man zu diesem gelangen; nur sofern jener *war*, verflossen ist, *ist* dieser. Auf diesem Nexus der Teile der Zeit beruht alles Zählen, dessen Worte nur dienen, die einzelnen Schritte der Sukzession zu

markieren; folglich auch die ganze Arithmetik, die durchweg nichts anderes, als methodische Abkürzungen des Zählens lehrt. Jede Zahl setzt die vorhergehenden als Gründe ihres Seins voraus: zur Zehn kann ich nur gelangen durch alle vorhergehenden, und bloß vermöge dieser Einsicht in den Seinsgrund weiß ich, daß wo zehn sind, auch acht, sechs, vier sind.

§ 39.

Geometrie.

Ebenso beruht auf dem Nexus der Lage der Teile des Raums die ganze Geometrie. Sie wäre demnach eine Einsicht in jenen Nexus: da solche aber, wie oben gesagt, nicht durch bloße Begriffe möglich ist, sondern nur durch Anschauung; so müßte jeder geometrische Satz auf diese zurückgeführt werden, und der Beweis bestände bloß darin, daß man den Nexus, auf dessen Anschauung es ankommt, deutlich heraushöbe; weiter könnte man nichts tun. Wir finden indessen die Behandlung der Geometrie ganz anders. Nur die zwölf Axiome Euklids läßt man auf bloßer Anschauung beruhen, und sogar beruhen von diesen eigentlich nur das neunte, elfte und zwölfte auf einzelnen verschiedenen Anschauungen, alle die andern aber auf der Einsicht, daß man in der Wissenschaft nicht, wie in der Erfahrung, es mit realen Dingen, die für sich nebeneinander bestehen und ins Unendliche verschieden sein können, zu tun habe; sondern mit Begriffen, und in der Mathematik mit Normalanschauungen, d. h. Figuren und Zahlen, die für alle Erfahrung gesetzgebend sind und daher das Vielumfassende des Begriffs mit der durchgängigen Bestimmtheit der einzelnen Vorstellung vereinigen. Denn obgleich sie, als anschauliche Vorstellungen, durchweg genau bestimmt sind, und auf diese Weise für Allgemeinheit durch das Unbestimmtgelassene keinen Raum geben; so sind sie doch allgemein: weil sie die bloßen Formen aller Erscheinungen sind, und als solche von allen realen Objekten, denen eine solche Form zukommt, gelten. Daher von diesen Normalanschauungen, selbst in der Geometrie, so gut als von den Begriffen, das gelten würde, was Plato von seinen Ideen sagt, daß nämlich gar nicht zwei gleiche existieren können, weil solche nur eine wären*). Dies würde, sage ich, auch von den Normalanschauungen in der Geometrie gelten, wären sie nicht,

*) Die Platonischen Ideen lassen sich allenfalls beschreiben als Normalanschauungen, die nicht nur, wie die mathematischen, für das Formale, sondern auch für das Materiale der vollständigen Vorstellungen gültig wären: also voll-

als allein räumliche Objekte, durch das bloße Nebeneinandersein, den Ort, unterschieden. Diese Bemerkung hat, nach dem Aristoteles, schon Plato selbst gemacht: ετι δε, παρα τα αισθητα και τα ειδη, τα μαθηματικα των πραγματων ειναι φησι μεταξυ, διαφεροντα των μεν αισθητων τω ἀϊδια και ακινητα ειναι των δε ειδων τω τα μεν πολλ' αττα ὁμοια ειναι, το δε ειδος αυτο ἑν ἑκαστον μονον (idem praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola). Metaph. I, 6, womit X, 1 zu vergleichen. Die bloße Einsicht nun, daß ein solcher Unterschied des Orts die übrige Identität nicht aufhebt, scheint mir jene neun Axiome ersetzen zu können und dem Wesen der Wissenschaft, deren Zweck es ist, das einzelne aus dem Allgemeinen zu erkennen, angemessener zu sein, als die Aufstellung neun verschiedener Axiome, die auf einer Einsicht beruhen. Alsdann nämlich wird von den geometrischen Figuren gelten, was Aristoteles, Metaph. X, 3 sagt: εν τουτοις ἡ ισοτης ἑνοτης (in illis aequalitas unitas est).

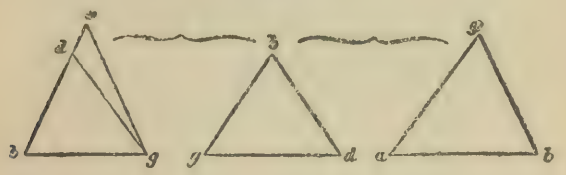
Von den Normalanschauungen in der Zeit aber, den Zahlen, gilt sogar kein solcher Unterschied des Nebeneinanderseins, sondern schlechthin, wie von den Begriffen, die identitas indiscernibilium, und es gibt nur eine Fünf und nur eine Sieben. Auch hier ließe sich ein Grund dafür finden, daß 7 + 5 = 12 nicht, wie Herder in der Metakritik meint, ein identischer; sondern, wie Kant tiefsinnig entdeckt hat, ein synthetischer Satz a priori ist, der auf reiner Anschauung beruht. 12 = 12 ist ein identischer Satz.

Auf die Anschauung beruft man also in der Geometrie sich eigentlich nur bei den Axiomen. Alle übrigen Lehrsätze werden demonstriert, d. h. man gibt einen Erkenntnisgrund des Lehrsatzes an, welcher jeden zwingt, denselben als wahr anzunehmen: also man weist die logische, nicht die transzendentale Wahrheit des Lehrsatzes nach (§§ 30 und 32). Diese aber, welche im Grund des Seins und nicht in dem des Erkennens liegt, leuchtet nie ein, als nur mittelst der Anschauung. Daher kommt es, daß man nach so einer geometrischen Demonstration zwar die Ueberzeugung hat, daß der demonstrierte Satz wahr sei, aber keineswegs einsieht, warum, was er behauptet, so ist, wie es ist: d. h. man hat den Seinsgrund nicht, sondern gewöhnlich ist

ständige Vorstellungen, die, als solche, durchgängig bestimmt wären, und doch zugleich, wie die Begriffe, vieles unter sich befaßten; d. h. nach meiner §. 28 gegebenen Erklärung, Repräsentanten der Begriffe, die ihnen aber völlig adäquat wären.

vielmehr erst jetzt ein Verlangen nach diesem entstanden. Denn der Beweis durch Aufweisung des Erkenntnisgrundes wirkt bloß Ueberführung (convictio), nicht Einsicht (cognitio): er wäre deswegen vielleicht richtiger elenchus, als demonstratio zu nennen. Daher kommt es, daß er gewöhnlich ein unangenehmes Gefühl hinterläßt, wie es der bemerkte Mangel an Einsicht überall gibt, und hier wird der Mangel der Erkenntnis, warum etwas so sei, erst fühlbar durch die gegebene Gewißheit, daß es so sei. Die Empfindung dabei hat Aehnlichkeit mit der, die es uns gibt, wenn man uns etwas aus der Tasche, oder in die Tasche, gespielt hat, und wir nicht begreifen wie. Der, wie es in solchen Demonstrationen geschieht, ohne den Grund des Seins gegebene Erkenntnisgrund ist manchen Lehren der Physik analog, die das Phänomen darlegen, ohne die Ursache angeben zu können, wie z. B. der Leidenfrostische Versuch, sofern er auch im Platinatiegel gelingt. Hingegen gewährt der durch Anschauung erkannte Seinsgrund eines geometrischen Satzes Befriedigung, wie jede gewonnene Erkenntnis. Hat man diesen, so stützt sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Satzes allein auf ihn, keineswegs mehr auf den durch Demonstration gegebenen Erkenntnisgrund. Z. B. den 6. Satz des ersten Buchs Euklids: „Wenn in einem Dreieck zwei Winkel gleich sind, sind auch die ihnen gegenüberliegenden Seiten gleich" beweist Euklid so (siehe Fig. 3): das Dreieck sei a b g, worin der Winkel a b g,

Fig. 3



dem Winkel a g b gleich ist; so behaupte ich, daß auch die Seite a g der Seite a b gleich ist.

Denn ist die Seite a g der Seite a b ungleich, so ist eine davon größer. a b sei größer. Man schneide von der größern a b das Stück d b ab, das der kleinern a g gleich ist, und ziehe d g. Weil nun (in den Dreiecken d b g, a b g) d b gleich a g und b g beiden gemeinschaftlich ist, so sind die zwei Seiten d b und b g den zwei Seiten a g und g b gleich, jede einzeln genommen, der Winkel d b g dem Winkel a g b, und die Grund-

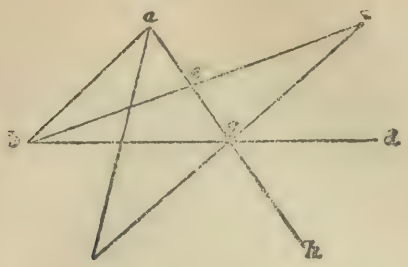
linie d g der Grundlinie a b, und das Dreieck a b g dem Dreieck d g b, das größere dem kleineren, welches ungereimt ist. a b ist also a g nicht ungleich, folglich gleich.

In diesem Beweis haben wir nun einen Erkenntnisgrund der Wahrheit des Lehrsatzes. Wer gründet aber seine Ueberzeugung von jener geometrischen Wahrheit auf diesen Beweis? und nicht vielmehr auf den durch Anschauung erkannten Seinsgrund, vermöge welches (durch eine Notwendigkeit, die sich weiter nicht demonstrieren, sondern nur anschauen läßt), wenn von den beiden Endpunkten einer Linie sich zwei andre gleich tief gegeneinander neigen, sie nur in einem Punkt, der von jenen beiden Endpunkten gleich weit entfernt ist, zusammentreffen können, indem die entstehenden zwei Winkel eigentlich nur einer sind, der bloß durch die entgegengesetzte Lage als zwei erscheint, weshalb kein Grund vorhanden ist, aus dem die Linien näher dem einen als dem andern Punkte sich begegnen sollten.

Durch Erkenntnis des Seinsgrundes sieht man die notwendige Folge des Bedingten aus seiner Bedingung, hier der Gleichheit der Seiten aus der Gleichheit der Winkel, ein, ihre Verbindung: durch den Erkenntnisgrund aber bloß das Zusammendasein beider. Ja, es ließe sich sogar behaupten, daß man durch die gewöhnliche Methode der Beweise eigentlich nur überführt werde, daß beides in gegenwärtiger, zum Beispiel aufgestellter Figur zusammen da sei, keineswegs aber daß es immer zusammen da sei, von welcher Wahrheit (da die notwendige Verknüpfung ja nicht gezeigt wird) man hier eine bloß auf Induktion gegründete Ueberzeugung erhalte, die darauf beruht, daß bei jeder Figur, die man macht, es sich so findet. Freilich ist nur bei so einfachen Lehrsätzen, wie jene sechste Euklids, der Seinsgrund so leicht in die Augen fallend: doch bin ich überzeugt, daß bei jedem, auch dem verwickeltesten Lehrsatze derselbe aufzuweisen und die Gewißheit des Satzes auf eine solche einfache Anschauung zurückzuführen sein muß. Auch ist sich jeder der Notwendigkeit eines solchen Seinsgrundes für jedes räumliche Verhältnis, so gut wie der Notwendigkeit der Ursache für jede Veränderung a priori bewußt. Allerdings muß derselbe, bei komplizierten Lehrsätzen, sehr schwer anzugeben sein, und zu schwierigen geometrischen Untersuchungen ist hier nicht der Ort. Ich will daher, bloß um noch deutlicher zu machen, was ich meine, einen nur wenig komplizierten Satz, dessen Seinsgrund jedoch wenigstens nicht sogleich in die Augen fällt, auf selbigen zurückzuführen suchen. Ich gehe zehn Lehrsätze weiter, zum sechzehnten. „In jedem Dreieck, dessen eine Seite ver-

längert worden, ist der äußere Winkel größer, als jeder der beiden gegenüberstehenden innern. Euklids Beweis ist folgender (siehe Fig. 4):

Fig. 4.



Das Dreieck sei a b g: man verlängere die Seite b g nach d, und ich behaupte, daß der äußere Winkel a g d größer sei, als jeder der beiden innern gegenüberstehenden. — Man halbiere die Seite a g bei e, ziehe b e, verlängere sie bis z und mache e z gleich e b, verbinde z g und verlängere a g bis h. — Da nun a e gleich e g und b e gleich e z ist, so sind die zwei Seiten a e und e b gleich den zwei Seiten g e und e z, jede einzeln genommen, und der Winkel a e b gleich dem Winkel z e g: denn es sind Scheitelwinkel. Mithin ist die Grundlinie a b gleich der Grundlinie z g und das Dreieck a b e ist gleich dem Dreieck z e g und die übrigen Winkel den übrigen Winkeln, folglich auch der Winkel b a e dem Winkel e g z. Es ist aber e g d größer als e g z, folglich ist auch der Winkel a g d größer als der Winkel b a e. — Halbiert man auch b g, so wird auf ähnliche Art bewiesen, daß auch der Winkel b g h, d. i. sein Scheitelwinkel a g d größer sei als a b g.

Ich würde denselben Satz folgendermaßen beweisen (siehe Fig. 5):

Fig. 5

Damit Winkel b a g nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleich-

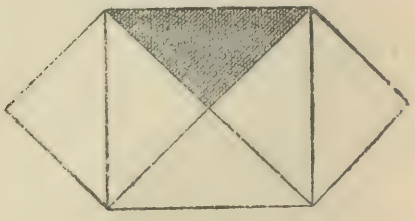
heit der Winkel) die Linie b a auf g a in derselben Richtung liegen wie b d, d. h. mit b d parallel sein, d. h. nie mit b d zusammentreffen: sie muß aber (Seinsgrund), um ein Dreieck zu bilden, auf b d treffen, also das Gegenteil dessen tun, was erfordert wäre, damit Winkel b a g nur die Größe von a g d erreichte.

Damit Winkel a b g nur gleich komme, geschweige übertreffe, Winkel a g d, müßte (denn das eben heißt Gleichheit der Winkel) die Linie b a in derselben Richtung auf b d liegen wie a g, d. h. mit a g parallel sein, d. h. nie mit a g zusammentreffen: sie muß aber, um ein Dreieck zu bilden, auf a g treffen, also das Gegenteil tun von dem, was erfordert wäre, damit Winkel a b g nur die Größe von a g d erreichte.

Durch alles dieses habe ich keineswegs eine neue Methode mathematischer Demonstrationen vorgeschlagen, auch ebensowenig meinen Beweis an die Stelle des Euklidischen setzen wollen, als wohin er, seiner ganzen Natur nach und auch schon weil er den Begriff von Parallellinien voraussetzt, der im Euklid erst später vorkommt, nicht paßt; sondern ich habe nur zeigen wollen, was Seinsgrund sei und wie er sich vom Erkenntnisgrunde unterscheide, indem dieser bloß convictio wirkt, welche etwas ganz anderes ist, als Einsicht in den Seinsgrund. Daß man aber in der Geometrie nur strebt convictio zu wirken, welche, wie gesagt, einen unangenehmen Eindruck macht, nicht aber Einsicht in den Grund des Seins, die, wie jede Einsicht befriedigt und erfreut; dies möchte neben anderm ein Grund sein, warum manche sonst vortreffliche Köpfe Abneigung gegen die Mathematik haben.

Ich kann mich nicht entbrechen, nochmals die, schon an einem andern Orte gegebene Figur herzusetzen (Fig. 6), deren

Fig. 6.



bloßer Anblick, ohne alles Gerede, von der Wahrheit des pythagorischen Lehrsatzes zwanzigmal mehr Ueberzeugung gibt, als der euklidische Mausefallenbeweis. Der für dieses Kapitel sich

interessierende Leser findet den Gegenstand desselben weiter ausgeführt in der „Welt als Wille und Vorstellung", Bd. 1, § 15, und Bd. 2, Kap. 13.

Siebentes Kapitel.

Ueber die vierte Klasse der Objekte für das Subjekt und die in ihr herrschende Gestaltung des Satzes vom zureichenden Grunde.

§ 40.

Allgemeine Erklärung.

Die letzte unsrer Betrachtung noch übrige Klasse der Gegenstände des Vorstellungsvermögens ist eine gar eigene, aber sehr wichtige; sie begreift für jeden nur *ein* Objekt, nämlich das unmittelbare Objekt des innern Sinnes, *das Subjekt des Wollens*, welches für das erkennende Subjekt Objekt ist und zwar nur dem innern Sinn gegeben, daher es allein in der Zeit, nicht im Raum, erscheint, und auch da noch, wie wir sehn werden, mit einer bedeutenden Einschränkung.

§ 41.

Subjekt des Erkennens und Objekt.

Jede Erkenntnis setzt unumgänglich Subjekt und Objekt voraus. Daher ist auch das Selbstbewußtsein nicht schlechthin einfach, sondern zerfällt, eben wie das Bewußtsein von andern Dingen (d. i. das Anschauungsvermögen), in ein Erkanntes und ein Erkennendes. Hier tritt nun das Erkannte durchaus und ausschließlich als Wille auf.

Dennoch erkennt das Subjekt sich nur als ein *Wollendes*, nicht aber als ein *Erkennendes*. Denn das vorstellende Ich, das Subjekt des Erkennens, kann, da es, als notwendiges Korrelat aller Vorstellungen, Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Objekt werden; sondern von ihm gilt der schöne Ausspruch des heiligen Upanischad: Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est. — Oupnekhat. Vol. I, p. 202.

Daher also gibt es kein *Erkennen des Erkennens*; weil dazu erfordert würde, daß das Subjekt sich vom Erkennen trennte und nun doch das Erkennen erkennte, was unmöglich ist.

Auf den Einwand: „ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne", würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. „Ich weiß, daß ich erkenne", sagt nicht mehr als „Ich erkenne", und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als „Ich". Wenn dein Erkennen und dein Wissen von diesem Erkennen zweierlei sind, so versuche nur einmal, jedes für sich allein zu haben, jetzt zu erkennen, ohne darum zu wissen, und jetzt wieder bloß vom Erkennen zu wissen, ohne daß dies Wissen zugleich das Erkennen sei. Freilich läßt sich von allem *besonderen* Erkennen abstrahieren und so zu dem Satz „Ich erkenne" gelangen, welches die letzte uns mögliche Abstraktion ist, aber identisch mit dem Satz „für mich sind Objekte", und dieser identisch mit dem „Ich bin Subjekt", welcher nicht mehr enthält als das bloße „Ich".

Nun könnte man aber fragen, woher uns, wenn das Subjekt nicht erkannt wird, seine verschiedenen Erkenntniskräfte, Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft bekannt seien. Diese sind uns nicht dadurch bekannt, daß das Erkennen Objekt für uns geworden ist, sonst würden über selbige nicht so viele widersprechende Urteile vorhanden sein; vielmehr sind sie erschlossen, oder richtiger: sie sind allgemeine Ausdrücke für die aufgestellten Klassen der Vorstellungen, die man zu jeder Zeit, eben in jenen Erkenntniskräften, mehr oder weniger bestimmt unterschied. Aber sie sind mit Rücksicht auf das als Bedingung notwendige Korrelat jener Vorstellungen, das Subjekt, von ihnen abstrahiert, verhalten sich folglich zu den Klassen der Vorstellungen gerade so, wie das Subjekt überhaupt zum Objekt überhaupt. Wie mit dem Subjekt sofort auch das Objekt gesetzt ist (da sogar das Wort sonst ohne Bedeutung ist) und auf gleiche Weise mit dem Objekt das Subjekt, und also Subjekt sein gerade so viel bedeutet, als ein Objekt haben, und Objekt sein so viel, als vom Subjekt erkannt werden: genau ebenso nun ist mit einem *auf irgendeine Weise bestimmten* Objekt sofort auch das Subjekt als *auf ebensolche Weise erkennend* gesetzt. Insofern ist es einerlei, ob ich sage: Die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weisen: einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedene Erkenntniskräfte eigen. Auch von dieser Einsicht findet sich die Spur bei jenem wundersamen Gemisch von Tiefsinn und Oberflächlichkeit, dem Aristoteles, wie überhaupt bei ihm schon der Keim zur kritischen Philosophie liegt.

De anima III, 8 sagt er: ἡ ψυχη τα οντα πως εστι παντα· (anima quodammodo est universa, quae sunt); sodann: ὁ νους εστιν ειδος ειδων, d. h. der Verstand ist die Form der Formen, και ἡ αισθησις ειδος αισθητων, und die Sinnlichkeit die Form der Sinnesobjekte. Demnach nun, ob man sagt: Sinnlichkeit und Verstand sind nicht mehr; oder: die Welt hat ein Ende, — ist eins. Ob man sagt: es gibt keine Begriffe; oder: die Vernunft ist weg, und es gibt nur noch Tiere, — ist eins.

Das Verkennen dieses Verhältnisses ist der Anlaß des Streites zwischen Realismus und Idealismus, zuletzt auftretend als Streit des alten Dogmatismus mit den Kantianern, oder der Ontologie und Metaphysik mit der transzendentalen Aesthetik und transzendentalen Logik, welcher auf dem Verkennen jenes Verhältnisses bei Betrachtung der ersten und dritten der von mir aufgestellten Klassen der Vorstellungen beruht; wie der Streit der Realisten und Nominalisten, im Mittelalter, auf dem Verkennen jenes Verhältnisses in Beziehung auf die zweite unsrer Klassen der Vorstellungen.

§ 42.

Subjekt des Wollens.

Das Subjekt des Erkennens kann, laut Obigem, nie erkannt, nie Objekt, Vorstellung, werden. Da wir dennoch nicht nur eine äußere (in der Sinnesanschauung) sondern auch eine innere Selbsterkenntnis haben, jede Erkenntnis aber, ihrem Wesen zufolge, ein Erkanntes und ein Erkennendes voraussetzt; so ist das Erkannte in uns, als solches, nicht das Erkennende, sondern das Wollende, das Subjekt des Wollens, der Wille. Von der Erkenntnis ausgehend, kann man sagen „Ich erkenne" sei ein analytischer Satz, dagegen „Ich will" ein synthetischer und zwar a posteriori, nämlich durch Erfahrung, hier durch innere (d. h. allein in der Zeit) gegeben. Insofern wäre also das Subjekt des Wollens für uns ein Objekt. Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und daß nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen unsers Innern, welche man dem weiten Begriffe Gefühl subsumiert, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt, z. B. in den „Grundproblemen der Ethik", Bd. 1. S. 11, und auch sonst.

Die Identität nun aber des Subjekts des Wollens mit dem erkennenden Subjekt, vermöge welcher (und zwar notwendig) das

Wort „Ich" beide einschließt und bezeichnet, ist der Weltknoten und daher unerklärlich. Denn nur die Verhältnisse der Objekte sind uns begreiflich: unter diesen aber können zwei nur insofern eins sein, als sie Teile eines Ganzen sind. Hier hingegen, wo vom Subjekt die Rede ist, gelten die Regeln für das Erkennen der Objekte nicht mehr, und eine wirkliche Identität des Erkennenden mit dem als wollend Erkannten, also des Subjekts mit dem Objekte ist unmittelbar gegeben. Wer aber das Unerklärliche dieser Identität sich recht vergegenwärtigt, wird sie mit mir das Wunder κατ' ἐξοχήν nennen.

Wie nun das subjektive Korrelat der ersten Klasse der Vorstellungen der Verstand ist, das der zweiten die Vernunft, das der dritten die reine Sinnlichkeit; so finden wir als das dieser vierten den innern Sinn, oder überhaupt das Selbstbewußtsein.

§ 43.

Das Wollen. Gesetz der Motivation.

Eben weil das Subjekt des Wollens dem Selbstbewußtsein unmittelbar gegeben ist, läßt sich nicht weiter definieren oder beschreiben, was Wollen sei: vielmehr ist es die unmittelbarste aller unserer Erkenntnisse, ja die, deren Unmittelbarkeit auf alle übrigen, als welche sehr mittelbar sind, zuletzt Licht werfen muß.

Bei jedem wahrgenommenen Entschluß, sowohl anderer als unsrer selbst, halten wir uns berechtigt, zu fragen Warum? d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist, und welches wir den Grund, genauer, das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen. Ohne ein solches ist dieselbe uns so undenkbar, wie die Bewegung eines leblosen Körpers ohne Stoß oder Zug. Demnach gehört das Motiv zu den Ursachen, und ist auch bereits unter diesen als die dritte Form der Kausalität, § 20, aufgezählt und charakterisiert worden. Allein die ganze Kausalität ist nur die Gestalt des Satzes vom Grunde in der ersten Klasse der Objekte, also in der in äußerer Anschauung gegebenen Körperwelt. Dort ist sie das Band der Veränderungen untereinander, indem die Ursache die von außen hinzutretende Bedingung jedes Vorgangs ist. Das Innere solcher Vorgänge hingegen bleibt uns dort ein Geheimnis; denn wir stehn daselbst immer draußen. Da sehn wir wohl diese Ursache jene Wirkung mit Notwendigkeit hervorbringen: aber wie sie eigentlich das könne, was nämlich dabei im Innern vorgehe, erfahren wir nicht. So sehn wir die mechanischen, physikalischen, chemischen Wirkungen, und auch

die der Reize, auf ihre respektiven Ursachen jedesmal erfolgen; ohne deswegen jemals den Vorgang durch und durch zu verstehn; sondern die Hauptsache dabei bleibt uns ein Mysterium: wir schreiben sie alsdann den Eigenschaften der Körper, den Naturkräften, auch der Lebenskraft, zu, welches jedoch lauter qualitates occultae sind. Nicht besser nun würde es mit unserm Verständnis der Bewegungen und Handlungen der Tiere und Menschen stehn, und wir würden auch diese auf unerklärliche Weise durch ihre Ursachen (Motive) hervorgerufen sehn; wenn uns nicht hier die Einsicht in das Innere des Vorgangs eröffnet wäre: wir wissen nämlich, aus der an uns selbst gemachten innern Erfahrung, daß dasselbe ein Willensakt ist, welcher durch das Motiv, das in einer bloßen Vorstellung besteht, hervorgerufen wird. Die Einwirkung des Motivs also wird von uns nicht bloß, wie die aller andern Ursachen, von außen und daher nur mittelbar, sondern zugleich von innen, ganz unmittelbar und daher ihrer ganzen Wirkungsart nach, erkannt. Hier stehn wir gleichsam hinter den Kulissen und erfahren das Geheimnis, wie, dem innersten Wesen nach, die Ursach die Wirkung herbeiführt: denn hier erkennen wir auf einem ganz andern Wege, daher in ganz anderer Art. Hieraus ergibt sich der wichtige Satz: *die Motivation ist die Kausalität von innen gesehn.* Diese stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar: daher nun ist sie als eine besondere und eigentümliche Gestalt unseres Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als *Satz vom zureichenden Grunde des Handelns*, principium rationis sufficientis agendi, kürzer, *Gesetz der Motivation.*

Zu anderweitiger Orientierung, in Bezug auf meine Philosophie überhaupt, füge ich hier hinzu, daß, wie das Gesetz der Motivation sich zu dem oben, § 20, aufgestellten Gesetz der Kausalität verhält; so diese vierte Klasse von Objekten für das Subjekt, also der in uns selbst wahrgenommene Wille, zur ersten Klasse. Diese Einsicht ist der Grundstein meiner ganzen Metaphysik.

Ueber die Art und die Notwendigkeit der Wirkung der Motive, das Bedingtsein derselben durch den empirischen, individuellen Charakter, wie auch durch die Erkenntnisfähigkeit der Individuen usw. verweise ich auf meine Preisschrift über die Freiheit des Willens, woselbst dies alles ausführlich abgehandelt ist.

§ 44.

Einfluß des Willens auf das Erkennen.

Nicht auf eigentlicher Kausalität, sondern auf der § 42 erörterten Identität des erkennenden mit dem wollenden Subjekt beruht der Einfluß, den der Wille auf das Erkennen ausübt, indem er es nötigt, Vorstellungen, die demselben einmal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen. Auch hierin wird er bestimmt durch das Gesetz der Motivation, welchem gemäß er auch der heimliche Lenker der sogenannten Ideenassoziation ist, der ich im 2. Bande der Welt als W. und V. ein eigenes Kapitel (das 14.) gewidmet habe, und welche selbst nichts anderes ist, als die Anwendung des Satzes vom Grunde, in seinen vier Gestalten, auf den subjektiven Gedankenlauf, also auf die Gegenwart der Vorstellungen im Bewußtsein. Der Wille des Individuums aber ist es, der das ganze Getriebe in Tätigkeit versetzt, indem er dem Interesse, d. h. den individuellen Zwecken der Person gemäß, den Intellekt antreibt, zu seinen gegenwärtigen Vorstellungen, die mit ihnen logisch oder analogisch, oder durch räumliche, oder zeitliche Nachbarschaft verschwisterten herbeizuschaffen. Die Tätigkeit des Willens hiebei ist jedoch so unmittelbar, daß sie meistens nicht ins deutliche Bewußtsein fällt; und so schnell, daß wir uns bisweilen nicht einmal des Anlasses zu einer also hervorgerufenen Vorstellung bewußt werden, wo es uns dann scheint, als sei etwas ohne allen Zusammenhang mit einem andern in unser Bewußtsein gekommen: daß aber dies nicht geschehen könne, ist eben, wie oben gesagt, die Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde und hat in dem erwähnten Kapitel seine nähere Erörterung gefunden. Jedes unsrer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urteil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensakt hervorgerufen sein, der ein Motiv hat, obwohl das Motiv, weil es geringfügig, und der Willensakt, weil seine Erfüllung so leicht ist, daß sie mit ihm zugleich da ist, oft nicht wahrgenommen werden.

§ 45.

Gedächtnis.

Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig

gewesen sind, d. h. seine Uebungsfähigkeit, ist das Gedächtnis. Der gewöhnlichen Darstellung desselben, als eines Behältnisses, in welchem wir einen Vorrat fertiger Vorstellungen aufbewahrten, die wir folglich immer hätten, nur ohne uns derselben immer bewußt zu sein, — kann ich nicht beistimmen. Die willkürliche Wiederholung gegenwärtig gewesener Vorstellungen wird durch Uebung so leicht, daß, sobald ein Glied einer Reihe von Vorstellungen uns gegenwärtig geworden ist, wir alsbald die übrigen, selbst oft scheinbar gegen unsern Willen, hinzurufen. Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögen ein Bild (wie Plato eines gibt, indem er das Gedächtnis mit einer weichen Masse vergleicht, welche Eindrücke annimmt und bewahrt), so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt. Wie der Leib dem Willen durch Uebung gehorchen lernt, ebenso das Vorstellungsvermögen. Keineswegs ist, wie die gewöhnliche Darstellung es annimmt, eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besondrer Leichtigkeit durch die Uebung: daher kommt es, daß Phantasmen, welche wir im Gedächtnis aufzubewahren glauben, eigentlich aber nur durch öftere Wiederholung üben, unvermerkt sich ändern, was wir inne werden, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehn und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht. Dies könnte nicht sein, wenn wir ganz fertige Vorstellungen aufbewahrten. Eben daher kommt es, daß erworbene Kenntnisse, wenn wir sie nicht üben, allmählich aus unserm Gedächtnisse verschwinden; weil sie eben nur aus der Gewohnheit und dem Griffe kommende Uebungsstücke sind: so z. B. vergessen die meisten Gelehrten ihr Griechisch und die heimgekehrten Künstler ihr Italienisch. Ebenfalls erklärt sich daraus, daß, wenn wir einen Namen, einen Vers oder dergleichen ehemals wohl gewußt, aber in vielen Jahren nicht gedacht haben, wir ihn mit Mühe zurückbringen, aber, wenn dieses gelungen ist, ihn abermals auf einige Jahre zur Disposition haben; weil jetzt die Uebung erneuert ist. Daher soll, wer mehrere Sprachen versteht, in jeder derselben von Zeit zu Zeit etwas lesen; wodurch er seinen Besitz sich erhält.

Hieraus erklärt sich auch, warum die Umgebungen und Begebenheiten unsrer Kindheit sich so tief dem Gedächtnis einprägen; weil wir nämlich als Kinder nur wenige, und haupt-

sächlich anschauliche Vorstellungen haben, und wir diese daher, um beschäftigt zu sein, unablässig wiederholen. Bei Menschen, die zum Selbstdenken wenig Fähigkeit haben, ist dieses ihr ganzes Leben hindurch (und zwar nicht nur mit anschaulichen Vorstellungen, sondern auch mit Begriffen und Worten) der Fall, daher solche bisweilen, wenn nämlich nicht Stumpfheit und Geistesträgheit es verhindert, ein sehr gutes Gedächtnis haben. Dagegen hat das Genie bisweilen kein vorzügliches Gedächtnis, wie Rousseau dies von sich selbst angibt: es wäre daraus zu erklären, daß dem Genie die große Menge neuer Gedanken und Kombinationen zu vielen Wiederholungen keine Zeit läßt; wiewohl dasselbe sich wohl nicht leicht mit einem ganz schlechten Gedächtnis findet, weil die größere Energie und Beweglichkeit der gesamten Denkkraft hier die anhaltende Uebung ersetzt. Auch wollen wir nicht vergessen, daß die Mnemosyne die Mutter der Musen ist. Man kann demnach sagen: das Gedächtnis steht unter zwei einander antagonistischen Einflüssen: dem der Energie des Vorstellungsvermögens einerseits und dem der Menge der dieses beschäftigenden Vorstellungen andererseits. Je kleiner der erste Faktor, desto kleiner muß auch der andere sein, um ein gutes Gedächtnis zu liefern; und je größer der zweite, desto größer muß der andere sein. Hieraus erklärt sich auch, warum Menschen, die unablässig Romane lesen, dadurch ihr Gedächtnis verlieren; weil nämlich auch bei ihnen, eben wie beim Genie, die Menge von Vorstellungen, die hier aber nicht eigene Gedanken und Kombinationen, sondern fremde, rasch vorüberziehende Zusammenstellungen sind, zur Wiederholung und Uebung keine Zeit noch Geduld läßt; und was beim Genie die Uebung kompensiert, geht ihnen ab. Uebrigens unterliegt die ganze Sache noch der Korrektion, daß jeder das meiste Gedächtnis hat für das, was ihn interessiert, das wenigste für das übrige. Daher vergißt mancher große Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen unglaublich schnell; während beschränkte Köpfe das alles trefflich behalten: nichtsdestoweniger wird jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtnis haben.

Ueberhaupt aber ist leicht einzusehen, daß wir am besten solche Reihen von Vorstellungen behalten, welche unter sich am Bande einer oder mehrerer der angegebenen Arten von Gründen und Folgen zusammenhängen; schwerer aber die, welche nicht unter sich, sondern nur mit unserm Willen nach dem Gesetze der

Motivation verknüpft, d. h. willkürlich zusammengestellt sind. Bei jenem nämlich ist in dem uns a priori bewußten Formalen die Hälfte der Mühe uns erlassen: Dieses, wie überhaupt alle Kenntnis a priori, hat auch wohl Platos Lehre, daß alles Lernen nur ein Erinnern sei, veranlaßt. —

Man suche das, was man dem Gedächtnis einverleiben will, so viel als möglich, auf ein anschauliches Bild zurückzuführen, sei es nun unmittelbar oder als Beispiel der Sache, oder als bloßes Gleichnis, Analogon, oder wie noch sonst; weil alles Anschauliche viel fester haftet, als das bloß in abstracto Gedachte, oder gar nur Worte. Darum behalten wir so sehr viel besser, was wir erlebt, als was wir gelesen haben.

Achtes Kapitel.

Allgemeine Bemerkungen und Resultate.

§ 46.

Die systematische Ordnung.

Die Reihenfolge, in welcher ich die verschiedenen Gestaltungen unseres Satzes aufgestellt habe, ist nicht die systematische, sondern bloß der Deutlichkeit wegen gewählt, um das Bekanntere und das, welches das übrige am wenigsten voraussetzt, voranzuschicken; gemäß der Regel des Aristoteles: και μαθησεως ουκ απο του πρωτου, και της του πραγματος αρχης ενιοτε αρκτεον, αλλ' όθεν ραστ' αν μαθοι. (et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat). Metaph. IV, 1. Die systematische Ordnung, in der die Klassen der Gründe folgen müßten, ist aber diese. Zuerst müßte der Satz vom Seinsgrund angeführt werden, und zwar von diesem wieder zuerst seine Anwendung auf die Zeit, als welche das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller übrigen Gestaltungen des Satzes vom zureichenden Grunde, ja, der Urtypus aller Endlichkeit ist. Dann müßte, nach Aufstellung des Seinsgrundes auch im Raum, das Gesetz der Kausalität, diesem das der Motivation folgen und der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens zuletzt aufgestellt werden; da die andern auf unmittelbare Vorstellungen, dieser aber auf Vorstellungen aus Vorstellungen geht.

Die hier ausgesprochene Wahrheit, daß die Zeit das einfache, nur das Wesentliche enthaltende Schema aller Gestaltungen des Satzes vom Grunde ist, erklärt uns die absolut voll-

kommene Klarheit und Genauigkeit der Arithmetik, worin keine andere Wissenschaft ihr gleichkommen kann. Alle Wissenschaften nämlich beruhen auf dem Satze vom Grunde, indem sie durchweg Verknüpfungen von Gründen und Folgen sind. Die Zahlenreihe nun aber ist die einfache und alleinige Reihe der Seinsgründe und Folgen in der Zeit: wegen dieser vollkommenen Einfachheit, indem nichts ihr zur Seite liegen bleibt, noch irgendwo unbestimmte Beziehungen sind, läßt sie an Genauigkeit, Apodiktizität und Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Hierin stehn alle andern Wissenschaften ihr nach; sogar die Geometrie: weil aus den drei Dimensionen des Raumes so viele Beziehungen hervorgehn, daß die Uebersicht derselben sowohl der reinen, wie der empirischen Anschauung zu schwer fällt; daher die komplizierteren Aufgaben der Geometrie nur durch Rechnung gelöst werden, die Geometrie also eilt, sich in Arithmetik aufzulösen. Daß die übrigen Wissenschaften mancherlei verdunkelnde Elemente enthalten, brauche ich nicht darzutun.

§ 47.

Zeitverhältnis zwischen Grund und Folge.

Nach den Gesetzen der Kausalität und der Motivation muß der Grund der Folge, der Zeit nach, vorhergehn. Dies ist durchaus wesentlich, wie ich ausführlich dargetan habe im 2. Bande meines Hauptwerks, Kap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 44 fg.); worauf ich hier verweise, um mich nicht zu wiederholen. Danach wird man sich nicht irre machen lassen durch Beispiele, wie Kant (Krit. d. rein. Vern., 1. Aufl., S. 202; 5. Aufl., S, 248) eines anführt, nämlich daß die Ursache der Stubenwärme, der Ofen, mit dieser seiner Wirkung zugleich sei, — sobald man nur bedenkt, daß nicht ein Ding Ursach des andern, sondern ein Zustand Ursach des andern ist. Der Zustand des Ofens, daß er eine höhere Temperatur als das ihn umgebende Medium hat, muß der Mitteilung des Ueberschusses seiner Wärme an dieses vorhergehn; und da nun jede erwärmte Luftschicht einer hinzuströmenden kälteren Platz macht, erneuert sich der erste Zustand, die Ursach, und folglich auch die zweite, die Wirkung, so lange, als Ofen und Stube nicht dieselbe Temperatur haben. Es ist hier also nicht eine dauernde Ursach, Ofen, und eine dauernde Wirkung, Stubenwärme, die zugleich wären, sondern eine Kette von Veränderungen, nämlich eine stete Erneuerung zweier Zustände, deren einer Wirkung des andern ist. Wohl aber ist aus diesem Beispiel zu ersehn,

welchen unklaren Begriff von der Kausalität sogar noch Kant hatte.

Hingegen der Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens bringt kein Zeitverhältnis mit sich, sondern allein ein Verhältnis für die Vernunft: also sind vor und nach hier ohne Bedeutung.

Beim Satz vom Grunde des Seins ist, sofern er in der Geometrie gilt, ebenfalls kein Zeitverhältnis, sondern allein ein räumliches, von dem sich sagen ließe, alles wäre zugleich, wenn nicht das Zugleich hier, sowohl als das Nacheinander, ohne Bedeutung wäre. In der Arithmetik dagegen ist der Seinsgrund nichts anderes, als eben das Zeitverhältnis selbst.

§ 48.

Reziprokation der Gründe.

Der Satz vom zureichenden Grunde kann in jeder seiner Bedeutungen ein hypothetisches Urteil begründen, wie denn auch jedes hypothetische Urteil zuletzt auf ihm beruht, und immer bleiben dabei die Gesetze der hypothetischen Schlüsse gültig, nämlich: vom Dasein des Grundes auf das Dasein der Folge, und vom Nichtsein der Folge auf das Nichtsein des Grundes, ist der Schluß richtig: aber vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge, und vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes ist der Schluß unrichtig. Nun ist es merkwürdig, daß dennoch in der Geometrie fast überall auch vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes und vom Nichtsein des Grundes auf das Nichtsein der Folge geschlossen werden kann. Dies kommt daher, daß, wie § 37 gezeigt ist, jede Linie die Lage der andern bestimmt und es dabei einerlei ist, von welcher man anfangen, d. h. welche man als Grund und welche als Folge betrachten will. Man kann hievon sich überzeugen, indem man sämtliche geometrische Lehrsätze durchgeht. Nur da, wo nicht bloß von Figur, d. h. von Lage der Linien, sondern von Flächeninhalt, abgesehn von der Figur, die Rede ist, kann man meistens nicht vom Dasein der Folge auf das Dasein des Grundes schließen, oder vielmehr die Sätze reziprozieren und das Bedingte zur Bedingung machen. Ein Beispiel hievon gibt der Satz: Wenn Dreiecke gleiche Grundlinien und gleiche Höhen haben, sind sie an Flächeninhalt gleich. Er läßt sich also nicht umkehren: Wenn Dreiecke gleichen Flächeninhalt haben, sind auch ihre Grundlinien und Höhen gleich. Denn die Höhen können sich auch umgekehrt wie die Grundlinien verhalten.

Daß das Gesetz der Kausalität keine Reziprokation zulasse, indem die Wirkung nie die Ursach ihrer Ursache sein könne, und daher der Begriff der Wechselwirkung, seinem eigentlichen Sinne nach, nicht zulässig sei, ist schon oben, § 20, zur Sprache gekommen. Eine Reziprokation nach dem Satz vom Grunde des Erkennens könnte nur bei Wechselbegriffen stattfinden; indem nur die Sphären dieser sich gegenseitig decken. Außerdem gibt sie den circulus vitiosus.

§ 49.

Die Notwendigkeit.

Der Satz vom zureichenden Grunde, in allen seinen Gestalten, ist das alleinige Prinzip und der alleinige Träger aller und jeder Notwendigkeit. Denn Notwendigkeit hat keinen andern wahren und deutlichen Sinn, als den der Unausbleiblichkeit der Folge, wenn der Grund gesetzt ist. Demnach ist jede Notwendigkeit bedingt; absolute, d. h. unbedingte, Notwendigkeit also eine contradictio in adjecto. Denn Notwendig-sein kann nie etwas anderes besagen, als aus einem gegebenen Grunde folgen. Will man es hingegen definieren „was nicht nichtsein kann"; so gibt man eine bloße Worterklärung und flüchtet sich, um die Sacherklärung zu vermeiden, hinter einen höchst abstrakten Begriff; von wo man jedoch sogleich herauszutreiben ist durch die Frage, wie es denn möglich oder nur denkbar sei, daß irgendetwas nicht nichtsein könne; da ja doch alles Dasein bloß empirisch gegeben ist? Da ergibt sich denn, daß es nur insofern möglich sei, als irgendein Grund gesetzt oder vorhanden ist, aus dem es folgt. ‚Notwendigsein' und ‚Aus einem gegebenen Grunde folgen' sind mithin Wechselbegriffe, welche als solche überall einer an die Stelle des andern gesetzt werden können. Der bei den Philosophastern beliebte Begriff vom „absolut notwendigen Wesen" enthält also einen Widerspruch: durch das Prädikat „absolut" (d. h. „von nichts andern abhängig") hebt er die Bestimmung auf, durch welche allein das „Notwendige" denkbar ist und einen Sinn hat. Wir haben daran wieder ein Beispiel vom Mißbrauch abstrakter Begriffe zum Behuf metaphysischer Erschleichung, wie ich ähnlich nachgewiesen habe am Begriff „Immaterielle Substanz", „Grund schlechthin", „Ursache überhaupt" usw. Ich kann es nicht genug wiederholen, daß alle abstrakte Begriffe durch die Anschauung zu kontrollieren sind.

Demnach gibt es, den vier Gestalten des Satzes vom Grunde gemäß, eine vierfache Notwendigkeit. 1) Die logische,

nach dem Satz vom Erkenntnisgrunde, vermöge welcher, wenn man die Prämissen hat gelten lassen, die Konklusion unweigerlich zuzugeben ist. 2) Die physische, nach dem Gesetz der Kausalität, vermöge welcher, sobald die Ursache eingetreten ist, die Wirkung nicht ausbleiben kann. 3) Die mathematische, nach dem Satz vom Grunde des Seins, vermöge welcher jedes von einem wahren geometrischen Lehrsatze ausgesagte Verhältnis so ist, wie er es besagt, und jede richtige Rechnung unwiderleglich bleibt. 4) Die moralische, vermöge welcher jeder Mensch, auch jedes Tier, nach eingetretenem Motiv, die Handlung vollziehen m u ß, welche seinem angeborenen und unveränderlichen Charakter allein gemäß ist und demnach jetzt so unausbleiblich, wie jede andere Wirkung einer Ursach, erfolgt; wenn sie gleich nicht so leicht, wie jede andere, vorherzusagen ist, wegen der Schwierigkeit der Ergründung und vollständigen Kenntnis des individuellen empirischen Charakters und der ihm beigegebenen Erkenntnissphäre, als welche zu erforschen ein ander Ding ist, als die Eigenschaften eines Mittelsalzes kennen zu lernen und danach seine Reaktion vorherzusagen. Ich darf nicht müde werden, dies zu wiederholen, wegen der Ignoranten und Dummköpfe, welche die einhellige Belehrung so vieler großen Geister für nichts achtend, noch immer, zugunsten ihrer Rockenphilosophie, das Gegenteil zu behaupten dreist genug sind. Bin ich doch kein Philosophieprofessor, der nötig hätte, vor dem Unverstande des andern Bücklinge zu machen.

§ 50.

Reihen der Gründe und Folgen.

Nach dem Gesetz der Kausalität ist die Bedingung immer wieder bedingt und zwar auf gleiche Art: daher entsteht a parte ante eine series in infinitum. Ebenso ist es mit dem Seinsgrund im Raum: jeder relative Raum ist eine Figur, hat Grenzen, die ihn mit einem andern in Verbindung setzen und wieder die Figur dieses andern bedingen, und so nach allen Dimensionen in infinitum. Betrachtet man aber eine einzelne Figur in sich, so hat die Reihe der Seinsgründe ein Ende; weil man von einem gegebenen Verhältnis anhub: wie auch die Reihe der Ursachen ein Ende hat, wenn man bei irgendeiner Ursach beliebig stehn bleibt. In der Zeit hat die Reihe der Seinsgründe sowohl a parte ante wie parte post eine unendliche Ausdehnung, indem jeder Augenblick durch einen frühe-

ren bedingt ist und den folgenden notwendig herbeiführt, die Zeit also weder Anfang noch Ende haben kann. Die Reihe der Erkenntnisgründe dagegen, d. h. eine Reihe von Urteilen, deren jedes dem andern logische Wahrheit erteilt, endigt immer irgendwo, nämlich entweder in einer empirischen oder transzendentalen oder metalogischen Wahrheit. Ist das erstere, also eine empirische Wahrheit, der Grund des obersten Satzes, darauf man geführt worden, und man fährt fort zu fragen: warum; so ist, was man jetzt verlangt, kein Erkenntnisgrund mehr, sondern eine Ursach: d. h. die Reihe der Gründe des Erkennens geht über in die Reihe der Gründe des Werdens. Macht man nun aber es einmal umgekehrt, läßt nämlich die Reihe der Gründe des Werdens, damit sie ein Ende finden könne, übergehn in die Reihe der Gründe des Erkennens; so ist dies nie durch die Natur der Sache herbeigeführt, sondern durch spezielle Absicht, also ein Kniff, und zwar ist es das unter dem Namen des ontologischen Beweises bekannte Sophisma. Nämlich nachdem man, durch den kosmologischen Beweis, zu einer Ursache gelangt ist, bei welcher man stehn zu bleiben Belieben trägt, um sie zur *ersten* zu machen, das Gesetz der Kausalität jedoch sich nicht so zur Ruhe bringen läßt, sondern fortfahren will, *warum* zu fragen, so schafft man es heimlich beiseite und schiebt ihm den ihm von weitem ähnlich sehenden Satz vom Erkenntnisgrund unter, gibt also, statt der hier verlangten Ursach, einen Erkenntnisgrund, der aus dem zu beweisenden, seiner Realität nach also noch problematischen, Begriff selbst geschöpft wird und der nun, weil er doch ein Grund ist, als Ursache figurieren muß. Natürlich hat man jenen Begriff schon zum voraus darauf eingerichtet, indem man die Realität, allenfalls, des Anstandes halber, noch in ein paar Hüllen gewickelt, hineinlegte und sich also die nunmehrige, freudige Ueberraschung, sie darin zu finden, vorbereitete, — wie wir dies schon oben, § 7, näher beleuchtet haben. — Beruht hingegen eine Kette von Urteilen zuletzt auf einem Satz von transzendentaler oder metalogischer Wahrheit, und man fährt fort zu fragen: *warum*; so gibt es darauf keine Antwort, weil die Frage keinen Sinn hat, nämlich nicht weiß, was für einen Grund sie fordert. Denn der Satz vom Grunde ist das *Prinzip aller Erklärung*: eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand, oder Zusammenhang, zurückführen auf irgendeine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist. Diesem gemäß ist der Satz vom Grunde selbst, d. h. der Zusammenhang, den er, in irgendeiner Gestalt, ausdrückt, nicht weiter erklärbar; weil es kein Prin-

zip gibt, das Prinzip aller Erklärung zu erklären, — oder wie das Auge alles sieht, nur sich selbst nicht. — Von den Motiven gibt es zwar Reihen, indem der Entschluß zur Erreichung eines Zwecks, Motiv wird des Entschlusses zu einer ganzen Reihe von Mitteln: doch endigt diese Reihe immer a parte priori in einer Vorstellung aus den zwei ersten Klassen, woselbst das Motiv liegt, welches ursprünglich vermochte, diesen individuellen Willen in Bewegung zu setzen. Daß es nun dieses konnte, ist ein Datum zur Erkenntnis des hier gegebenen empirischen Charakters: warum dieser aber dadurch bewegt werde, kann nicht beantwortet werden, weil der intelligible Charakter außer der Zeit liegt und nie Objekt wird. Die Reihe der Motive als solcher findet also in einem solchen letzten Motiv ihr Ende und geht, je nachdem ihr letztes Glied ein reales Objekt oder ein bloßer Begriff war, über in die Reihe der Ursachen oder in die der Erkenntnisgründe.

§ 51.

Jede Wissenschaft hat eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde vor den andern zum Leitfaden.

Weil die Frage Warum immer einen zureichenden Grund will und die Verbindung der Erkenntnisse nach dem Satz vom zureichenden Grunde die Wissenschaft vom bloßen Aggregat von Erkenntnissen unterscheidet, ist § 4 gesagt worden, daß das Warum die Mutter der Wissenschaft sei. Auch findet sich, daß in jeder derselben *eine* der Gestaltungen unsres Satzes, vor den übrigen, der Leitfaden ist; obgleich in derselben auch die andern, nur mehr untergeordnet, Anwendung finden. So ist in der reinen Mathematik der Seinsgrund Hauptleitfaden (obgleich die Darstellung in den Beweisen nur am Erkenntnisgrunde fortschreitet); in der angewandten tritt zugleich das Gesetz der Kausalität auf: und dieses gewinnt ganz die Oberherrschaft in der Physik, Chemie, Geologie u. a. m. Der Satz vom Grunde des Erkennens findet durchaus in allen Wissenschaften starke Anwendung, da in allen das Besondre aus dem Allgemeinen erkannt wird. Hauptleitfaden und fast allein herrschend aber ist er in der Botanik, Zoologie, Mineralogie und andern klassifizierenden Wissenschaften. Das Gesetz der Motivation ist, wenn man alle Motive und Maximen, welche sie auch seien, als Gegebenes betrachtet, aus dem man das Handeln erklärt, Hauptleitfaden der Geschichte, Politik, pragmatischen Psychologie u. a. — wenn man aber die Motive und Maximen selbst, ihrem

Wert und Ursprung nach, zum Gegenstand der Untersuchung macht, Leitfaden der Ethik. Im 2. Bande meines Hauptwerks findet man, Kap. 12, Seite 129 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 139), die oberste Einteilung der Wissenschaften nach diesem Prinzip ausgeführt.

§ 52.

Zwei Hauptresultate.

Ich habe mich bestrebt, in dieser Abhandlung zu zeigen, daß der Satz vom zureichenden Grund ein gemeinschaftlicher Ausdruck sei für vier ganz verschiedene Verhältnisse, deren jedes auf einem besonderen und (da der Satz vom zureichenden Grund ein synthetischer a priori ist) a priori gegebenen Gesetze beruht, von welchen vier, nach dem Grundsatz der Spezifikation gefundenen, Gesetzen, nach dem Grundsatz der Homogeneität angenommen werden muß, daß, so wie sie in einem gemeinschaftlichen Ausdruck zusammentreffen, sie auch aus einer und derselben Urbeschaffenheit unsers ganzen Erkenntnisvermögens, als ihrer gemeinschaftlichen Wurzel, entspringen, welche demnach anzusehen wäre als der innerste Keim aller Dependenz, Relativität, Instabilität und Endlichkeit der Objekte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subjekt und Objekt befangenen Bewußtseins, oder derjenigen Welt, welche der hohe Plato wiederholentlich als das αει γιγνομενον μεν και απολλυμενον, ουτως δε ουδεποτε ον, deren Erkenntnis nur eine δοξα μετ' αισθησεως αλογου wäre, herabsetzt, und welche das Christentum, mit richtigem Sinn, nach derjenigen Gestaltung unseres Satzes, welche ich § 46 als sein einfachstes Schema und den Urtypus aller Endlichkeit bezeichnet habe, die Zeitlichkeit nennt. Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall jegliches nur vermöge eines andern ist. Nun ist aber der Satz vom Grund in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellekt: daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden. Denn eine solche, vermöge aprioriischer Formen sich darstellende Welt ist eben deshalb bloße Erscheinung: was daher nur infolge eben dieser Formen von ihr gilt, findet keine Anwendung auf sie selbst, d. h. auf das in ihr sich darstellende Ding an sich. Daher kann man nicht sagen: „Die Welt und alle Dinge in ihr existieren vermöge eines andern"; — welcher Satz eben der kosmologische Beweis ist.

Ist mir die Ableitung des soeben ausgesprochenen Resultats durch gegenwärtige Abhandlung gelungen; so wäre, dächte ich, an jeden Philosophen, der, bei seinen Spekulationen, auf den Satz vom zureichenden Grunde einen Schluß baut, oder überhaupt nur von einem Grunde spricht, die Forderung zu machen, daß er bestimme, welche Art von Grund er meine. Man könnte glauben, daß, so oft von einem Grunde die Rede ist, jenes sich von selbst ergebe und keine Verwechselung möglich sei. Allein es finden sich nur gar zu viele Beispiele, teils daß die Ausdrücke Grund und Ursach verwechselt und ohne Unterscheidung gebraucht werden, teils daß *im allgemeinen* von einem Grund und Begründeten, Prinzip und Prinzipiat, Bedingung und Bedingten geredet wird, ohne nähere Bestimmung; vielleicht eben weil man sich im stillen eines unberechtigten Gebrauchs dieser Begriffe bewußt ist. So spricht selbst Kant von dem Ding an sich als dem *Grunde* der Erscheinung. So spricht er (Krit. d. r. V., 5. Aufl., S. 590) von einem *Grunde* der *Möglichkeit* aller Erscheinung; von einem *intelligiblen Grund* der Erscheinungen; von einer *intelligiblen Ursach*, einem *unbekannten Grund* der Möglichkeit der sinnlichen Reihe überhaupt (592); von einem den Erscheinungen *zum Grunde* liegenden *transzendentalen Objekt* und dem *Grunde*, warum unsre Sinnlichkeit diese viel mehr als alle andern obersten Bedingungen habe (S. 641); und so an mehreren Stellen. Welches alles mir schlecht zu passen scheint zu jenen gewichtigen, tiefsinnigen, ja unsterblichen Worten (S. 591): „daß die Zufälligkeit*) der Dinge *selbst nur Phänomen* sei und auf keinen andern Regressus führen könne, als den empirischen, der die Phänomene bestimmt."

Daß, seit Kant, die Begriffe Grund und Folge, Prinzip und Prinzipiat usw. noch viel unbestimmter und ganz und gar transzendent gebraucht sind, weiß jeder, dem die neueren philosophischen Schriften bekannt sind.

Gegen diesen unbestimmten Gebrauch des Wortes *Grund* und mit ihm des Satzes vom zureichenden Grunde überhaupt ist folgendes meine Einwendung und zugleich das zweite, mit dem ersten genau verbundene Resultat, welches diese Abhandlung über ihren eigentlichen Gegenstand gibt. Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnisvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren

*) Die empirische Zufälligkeit ist gemeint, welche bei Kant so viel bedeutet wie die Abhängigkeit von andern Dingen; worüber ich auf meine Rüge, S. 524 der 2. Aufl. (3. Aufl. S. 552) meiner „Kritik der Kantischen Philosophie" verweise.

gemeinsamen Charakter, und dadurch, daß alle Objekte des Subjekts unter sie verteilt sind, sich ankündigen als durch eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigentümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnisvermögens gesetzt, so daß sogar, wenn man sich einbildete, es könnte eine neue, fünfte Klasse von Objekten entstehn, dann ebenfalls vorauszusetzen wäre, daß in ihr auch der Satz vom zureichenden Grund in einer neuen Gestalt auftreten würde; so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es gibt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders als in einem abstrakten, durch diskursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen, nichts weiter ist, als ein Mittel vieles durch eines zu denken. Wie jeder Triangel spitz-, recht- oder stumpfwinklicht, gleichseitig, gleichschenklicht oder ungleichseitig sein muß; so muß auch (da wir nur vier und zwar bestimmt gesonderte Klassen von Objekten haben) jeder Grund zu einer der angegebenen vier möglichen Arten der Gründe gehören und demnach innerhalb einer der vier angegebenen möglichen Klassen von Objekten unsers Vorstellungsvermögens, — die folglich, mitsamt diesem Vermögen, d. h. der ganzen Welt, sein Gebrauch schon als gegeben voraussetzt und sich diesseit hält, — gelten, nicht aber außerhalb derselben, oder gar außerhalb aller Objekte. Sollte dennoch jemand hierüber anders denken, und meinen, Grund überhaupt sei etwas anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff; so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten erneuen, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf der Seite der letztern stehn müßte.

Ueber das Sehn und die Farben

Eine Abhandlung

von

Arthur Schopenhauer

Est enim verum index sui et falsi.
Spinoza. epist. 74.

Inhalt.

Vorrede zur zweiten Auflage 153
Einleitung 157

Erstes Kapitel.
Vom Sehn.

§. 1.

Verständigkeit der Anschauung. Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft, und des Scheines vom Irrtum. Erkenntnis, der Charakter der Tierheit. Anwendung alles Gesagten auf die Anschauung durch das Auge. . 163

Zweites Kapitel.
Von den Farben.

§. 2.

Volle Tätigkeit der Retina 175

§. 3.

Intensiv geteilte Tätigkeit der Retina 177

§. 4.

Extensiv geteilte Tätigkeit der Retina 178

§. 5.

Qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina 179

§. 6.

Polarität der Retina und Polarität überhaupt 188

§. 7.

Die schattige Natur der Farbe 189

§. 8.

Verhältnis der aufgestellten Theorie zur Newtonischen 190

§. 9.

Ungeteilter Rest der Tätigkeit der Retina 193

§. 10.

Herstellung des Weißen aus Farben 194

§. 11.

Die drei Arten der Teilung der Tätigkeit der Retina im Verein 211

§. 12.

Von einigen Verletzungen und einem abnormen Zustande des Auges . . . 212

§. 13.

Von den äußern Reizen, welche die qualitative Teilung der Tätigkeit der Retina erregen. 215

§. 14.

Einige Zugaben zu Goethes Lehre von der Entstehung der physischen Farben 227

Vorrede zur zweiten Auflage.

Ich befinde mich in dem seltenen Fall, ein Buch, welches ich vor vierzig Jahren geschrieben habe, zur zweiten Auflage nachbessern zu müssen. Wie nun zwar der Mensch, seinem Kern und eigentlichen Wesen nach, stets derselbe und unverändert bleibt, hingegen an seiner Schale, also seinem Aussehn, Manieren, Handschrift, Stil, Geschmacksrichtungen, Begriffen, Ansichten, Einsichten, Kenntnissen usw. im Laufe der Jahre große Veränderung vorgehn; so ist, dem analog, auch dieses Werkchen meiner Jugend im wesentlichen ganz dasselbe geblieben, weil eben sein Stoff und Inhalt heute noch so wahr ist, wie damals; aber an seiner Außenseite, Ausstattung und Form habe ich nachgebessert, so weit es anging; wobei man indessen zu bedenken hat, daß die nachbessernde Hand vierzig Jahre älter ist, als die schreibende; daher hier derselbe Uebelstand nicht zu vermeiden war, den ich schon bei der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde habe beklagen müssen, daß nämlich der Leser zwei verschiedene Stimmen vernimmt, die des Alten und die des Jungen; so deutlich, daß wer ein feines Ohr hat, nie im Zweifel bleibt, wer eben jetzt spreche. Dieses aber stand nicht zu ändern, ist auch im Grunde nicht meine Schuld, sondern kommt zuletzt daher, daß ein verehrtes deutsches Publikum vierzig Jahre braucht, um herauszufinden, wem es seine Aufmerksamkeit zuzuwenden wohltäte.

Ich habe nämlich diese Abhandlung im Jahre 1815 abgefaßt, worauf Goethe das Manuskript länger behielt, als ich erwartet hatte, indem er es auf seiner damaligen Rheinreise mit sich führte: dadurch verzögerte sich die letzte Bearbeitung und der Druck, so daß erst zur Ostermesse 1816 das Werkchen an das Licht trat. — Seitdem haben weder Physiologen, noch Physiker es der Berücksichtigung würdig gefunden, sondern sind, davon ungestört, bei ihrem Text geblieben. Kein Wunder also, daß es, fünfzehn Jahre später, den Plagiarius verlockte, nunmehr (as a snapper-up of unconsidered trifles) es zu eigenem Nutzen zu verwenden; worüber ich das Nähere beigebracht habe im „Willen in der Natur", erste Aufl. S. 19 (zweite und dritte Aufl., S. 14).

Inzwischen habe ich vierzig Jahre Zeit gehabt, meine Farbentheorie auf alle Weise und bei mannigfaltigen Anlässen zu

prüfen: jedoch ist meine Ueberzeugung von der vollkommenen Wahrheit derselben keinen Augenblick wankend geworden, und auch die Richtigkeit der Goetheschen Farbenlehre ist mir noch ebenso einleuchtend, als vor 41 Jahren, da er selbst mir seine Experimente vorzeigte. So darf ich denn wohl annehmen, daß der Geist der Wahrheit, welcher in größeren und wichtigeren Dingen auf mir ruhte, auch in dieser untergeordneten Angelegenheit mich nicht verlassen hat. Das macht, er ist dem Geist der Ehrlichkeit verwandt und sucht sich die redlichen Häupter aus, — wobei er denn freilich keine sehr große Auswahl hat; zumal er eine Hingebung verlangt, welche weder die Bedürfnisse, noch die Ueberzeugungen, noch die Neigungen des Publikums, oder Zeitalters, irgend berücksichtigt, sondern, ihm allein die Ehre gebend, bereit ist, Goethesche Farbenlehre unter Newtonianern, wie asketische Moral unter modernen Protestanten, Juden und Optimisten zu lehren.

Bei dieser zweiten Auflage habe ich aus der ersten bloß ein paar, nicht unmittelbar zur Sache gehöriger Nebenerörterungen ausfallen lassen, dagegen aber sie durch beträchtliche Zusätze bereichert. Zwischen der gegenwärtigen und der ersten Auflage dieser Abhandlung liegt nun aber noch meine lateinische Bearbeitung derselben, welche ich unter dem Titel: Theoria colorum physiologica, eademque primaria, im Jahre 1830, dem dritten Bande der von Justus Radius herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores einverleibt habe. Diese ist keine bloße Uebersetzung der ersten Auflage, sondern weicht schon in Form und Darstellung merklich von ihr ab und ist auch an Stoff ansehnlich bereichert. Obgleich ich daher sie bei der gegenwärtigen benutzt habe, behält sie noch immer ihren Wert, zumal für das Ausland. Ferner habe ich, im Jahre 1851, im zweiten Band meiner „Parerga und Paralipomena" eine Anzahl Zusätze zu meiner Farbentheorie niedergelegt, um sie vor dem Untergange zu retten; indem, wie ich daselbst angegeben habe, mir, bei meinem vorgerückten Alter, wenig Hoffnung blieb, eine zweite Auflage gegenwärtiger Abhandlung zu erleben. Inzwischen hat es sich anders gefügt: die meinen Werken endlich zugewendete Aufmerksamkeit des Publikums hat sich auch auf diese kleine und frühe Schrift erstreckt, obwohl ihr Inhalt nur dem kleineren Teile nach der Philosophie, dem größeren nach der Physiologie angehört. Jedoch wird dieser letztere auch dem bloß auf Philosophie gerichteten Leser keineswegs unfruchtbar bleiben, indem eine genauere Kenntnis und festere Ueberzeugung von der ganz subjektiven Wesenheit der Farbe beiträgt

zum gründlicheren Verständnis der Kantischen Lehre von den ebenfalls subjektiven, intellektuellen Formen aller unserer Erkenntnisse, und daher eine sehr passende philosophische Vorschule abgibt. Eine solche aber muß uns um so willkommener sein, als, in diesen Zeiten überhandnehmender Roheit, Plattköpfe der seichtesten Art sich sogar erdreisten, den aprioriſchen und daher subjektiven Anteil der menschlichen Erkenntnis, welchen entdeckt und ausgesondert zu haben das unsterbliche Verdienst Kants ist, ohne Umstände abzuleugnen; während zugleich andrerseits einige Chemiker und Physiologen ganz ehrlich vermeinen, ohne alle Transzendentalphilosophie das Wesen der Dinge ergründen zu können, und demnach mit dem unbefangensten Realismus täppisch Hand anlegen: sie nehmen eben das Objektive unbesehen als schlechthin gegeben, und fällt ihnen nicht ein, das Subjektive in Betracht zu ziehen, mittelst dessen allein jenes dasteht. Die Unschuld, mit welcher diese Leute, von ihrem Skalpell und Tiegel kommend, sich an die philosophischen Probleme machen, ist wirklich zum Erstaunen; sie schreibt sich jedoch daher, daß jeder ausschließlich sein Brotstudium treibt, nachher aber von allem mitreden will. Könnte man nur solchen Herren begreiflich machen, daß zwischen ihnen und dem wirklichen Wesen der Dinge ihr Gehirn steht, wie eine Mauer, weshalb es weiter Umwege bedarf, um nur einigermaßen dahinter zu kommen; — so würden sie nicht mehr so dreist von „Seelen" und „Stoff" und dergl. in den Tag hinein dogmatisieren, — wie die philosophierenden Schuster. Der ganze, im Jahre 1855—56 so laut gewordene Streit zwischen Materialisten und Spiritualisten ist bloß ein Beweis der unglaublichen Roheit und schamlosen Unwissenheit, zu welcher der gelehrte Stand herabgesunken ist, infolge des Studiums Hegelschen Unsinns und Vernachlässigung Kantischer Philosophie.

Also die in Rede stehenden, in meinen „Parergis" einstweilen deponierten, daher aber auch wie in einer Rumpelkammer zusammengehäuften Zusätze habe ich notwendigerweise der gegenwärtigen Auflage, an ihren gehörigen Stellen, einverleiben müssen; weil ich diese doch nicht unvollkommen lassen konnte, um, betreffenden Ortes, allemal den Leser auf jenes Kapitel der „Parerga" zu verweisen. Natürlich sollen dagegen die hier verwendeten Zusätze aus der zweiten Auflage der „Parerga" weggelassen werden.

Frankfurt am Main, im November 1854.

Arthur Schopenhauer.

Einleitung.

Der Inhalt nachstehender Abhandlung ist eine neue Theorie der Farbe, die schon am Ausgangspunkte von allen bisherigen sich gänzlich entfernt. Sie ist hauptsächlich für diejenigen geschrieben, welche mit Goethes Farbenlehre bekannt und vertraut sind. Doch wird sie auch außerdem, der Hauptsache nach, allgemein verständlich sein, immer aber um so mehr, als man einige Kenntnis der Farbenphänomene mitbringt, namentlich der physiologischen, d. i. dem Auge allein angehörigen Farbenerscheinungen, von denen zwar die vollkommenste Darstellung sich in Goethes Farbenlehre findet, die jedoch auch früher, hauptsächlich von Büffon*), Waring Darwin**) und Himly***) mehr oder minder richtig beschrieben sind.

Büffon hat das Verdienst, der Entdecker dieser merkwürdigen Tatsache zu sein, deren Wichtigkeit, ja, Unentbehrlichkeit zum wahren Verständnis des Wesens der Farbe aus meiner Theorie derselben erhellt. Zur Auffindung dieser selbst aber hat Goethe mir den Weg eröffnet, durch ein zwiefaches Verdienst. Erstlich, sofern er den alten Wahn der Newtonischen Irrlehre brach und dadurch die Freiheit des Denkens über diesen Gegenstand wiederherstellte: denn, wie Jean Paul richtig bemerkt, „jede Revolution äußert sich früher, leichter, stärker polemisch als thetisch" (Aesth. Bd. 3. S. 861). Jenes Verdienst aber wird dann zur Anerkennung gelangen, wann Katheder und Schreibtische von einer ganz neuen Generation besetzt sein werden, die nicht, und wäre es auch nur in ihren Kreisen, ihre eigene Ehre gefährdet zu halten hat, durch den Umsturz einer Lehre, welche sie ihr ganzes Leben hindurch, nicht als Glaubens-, sondern als Ueberzeugungssache vortrug. — Das zweite Verdienst Goethes ist, daß er in seinem vortrefflichen Werke in vollem Maße das lieferte, was der Titel verspricht: Data zur Farbenlehre. Es sind wichtige, vollständige, bedeutsame Data,

*) Hist. de l'acad. d. sc. 1743.
**) Erasmus Darwins Zoonomia, auch in den philos. transact. Vol. 76.
***) Ophthalmologische Bibliothek, Bd. 1, St. 2.

reiche Materialien zu einer künftigen Theorie der Farbe. Diese Theorie selbst zu liefern, hat er indessen nicht unternommen; daher er sogar, wie er p. XXXIX der Einteilung selbst bemerkt und eingesteht, keine eigentliche Erklärung vom Wesen der Farbe aufstellt, sondern sie als Erscheinung wirklich postuliert und nur lehrt, wie sie entstehe, nicht was sie sei. Die physiologischen Farben, welche mein Ausgangspunkt sind, legt er als ein abgeschlossenes, für sich bestehendes Phänomen dar, ohne auch nur zu versuchen, sie mit den physischen, seinem Hauptthema, in Verbindung zu bringen.

Wohl ist Theorie, wenn nicht durchgängig auf Fakta gestützt und gegründet, ein eitles leeres Hirngespinst, und selbst jede einzelne, abgerissene, aber wahre Erfahrung hat viel mehr Wert. Andrerseits aber bilden alle einzeln stehende Fakta, aus einem bestimmten Umkreise des Gebiets der Erfahrung, wenn sie auch vollständig beisammen sind, doch nicht eher eine Wissenschaft, als bis die Erkenntnis ihres innersten Wesens sie unter einen gemeinsamen Begriff vereinigt hat, der alles umfaßt und enthält, was nur in denen sich vorfinden kann, dem ferner wieder andre Begriffe untergeordnet sind, durch deren Vermittelung man zur Erkenntnis und Bestimmung jeder einzelnen Tatsache sogleich gelangen kann. Die so vollendete Wissenschaft ist einem wohlorganisierten Staate zu vergleichen, dessen Beherrscher das Ganze, jeden größeren und auch den kleinsten Teil jeden Augenblick in Bewegung setzen kann. Daher steht derjenige, welcher im Besitz der Wissenschaft, der wahren Theorie, einer Sache ist, gegen den, welcher nur eine empirische, untergeordnete, wenngleich sehr ausgebreitete Kenntnis derselben sich erworben hat, wie ein poliziertes, zu einem Reich organisiertes Volk gegen ein wildes. Diese Wichtigkeit der Theorie hat ihren glänzendesten Beleg an der neueren Chemie, dem Stolze unsers Jahrhunderts. Nämlich die faktische Grundlage derselben war schon lange vor Lavoisier vorhanden, in den Tatsachen, welche vereinzelt, von Joh. Rey (1630), Rob. Boyle, Mayow, Hales, Black, Cavendish, und endlich Priestley, aufgefunden waren: aber sie halfen der Wissenschaft wenig, bis sie in Lavoisiers großem Kopfe sich zu einer Theorie organisierten, welche gleichsam die Seele der gesamten neuern Naturwissenschaft ist, durch die unsere Zeit über alle früheren emporragt.

Wenn wir (ich meine hier sehr wenige) ferner die Newtonische Irrlehre, von Goethe, teils durch den polemischen Teil seiner Schrift, teils durch die richtige Darstellung der Farben-

phänomene jeder Art, welche Newtons Lehre verfälscht hatte, auch völlig widerlegt sein; so wird doch dieser Sieg erst vollständig, wenn eine neue Theorie an die Stelle der alten tritt. Denn das Positive wirkt überall mächtiger auf unsre Ueberzeugung als das Negative. Daher ist so wahr wie schön, was Spinoza sagt: Sicut lux se ipsam et tenebras manifestat; sic veritas norma sui et falsi est. Eth. P. II. prop. 43. Schol.

Es sei ferne von mir, Goethes sehr durchdachtes und in jeder Hinsicht überaus verdienstliches Werk für ein bloßes Aggregat von Erfahrungen ausgeben zu wollen. Vielmehr ist es wirklich eine systematische Darstellung der Tatsachen: es bleibt jedoch bei diesen stehn. Daß er dies selbst, und nicht ohne einige Beunruhigung, gefühlt hat, bezeugen folgende Sätze aus seinen „Einzelnen Betrachtungen und Aphorismen über Naturwissenschaft im Allgemeinen" (Nachlaß Bd. 10. S. 150, 152): „Es gibt eine zarte Empirie, die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird." — „Das Höchste wäre zu begreifen, daß alles Faktische schon Theorie ist. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgesetz der Chromatik. Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre." — „Wenn ich mich beim Urphänomen zuletzt beruhige, so ist es doch nur aus Resignation: aber es bleibt ein großer Unterschied, ob ich mich an den Grenzen der Menschheit resigniere oder innerhalb der Beschränktheit meines bornierten Individuums." — Ich hoffe, meine hier zu liefernde Theorie wird dartun, daß es nicht die Grenzen der Menschheit gewesen sind. Wie aber jene Beschränkung auf das rein Faktische in Goethes Geiste begründet war, ja, gerade mit seinen höchsten Fähigkeiten zusammenhing, habe ich dargelegt in meinen Parergis Bd. 2. S. 146 (2. Aufl. S. 193); unserm Gegenstande aber ist es nicht so wesentlich, daß ich es hier wiederholen müßte. Eine eigentliche Theorie also ist nicht in Goethes Farbenlehre enthalten; wohl aber ist sie dadurch vorbereitet, und ein Streben nach ihr spricht so deutlich aus dem Ganzen, daß man sagen kann, sie werde, wie ein Septimenakkord den harmonischen, der ihn auflöst, gewaltsam fordert, ebenso vom Totaleindruck des Werks gefordert. Wirklich gegeben ist indessen in diesem nicht der eigentliche Bindungspunkt des Ganzen, der Punkt, auf den alles hinweist, von dem alles immer abhängig bleiben muß, und auf dem man von jedem einzelnen immer zurückzusehen hat. In dieser Hinsicht nun das Goethische Werk zu ergänzen, dasjenige oberste Prinzip, auf welchem alle dort gegebenen Data beruhen, in abstracto auf-

zustellen und so die Theorie der Farbe, im engsten Sinne des Worts, zu liefern, — dies ist es, was gegenwärtige Abhandlung versuchen wird; zwar zunächst nur in Hinsicht auf die Farbe als physiologische Erscheinung betrachtet: allein ebendiese Betrachtung wird sich, infolge der jetzt zu gebenden Darstellung, als die erste, ja durchaus die wesentlichste Hälfte der gesamten Farbenlehre herausstellen, zu welcher die zweite, die physischen und chemischen Farben betrachtende, wenn sie gleich reicher an Tatsachen ist, in theoretischer Hinsicht immer in einem abhängigen und untergeordneten Verhältnisse stehn wird.

Die hier aufzustellende Theorie wird aber, wie jede wahre Theorie, den Datis, denen sie ihre Entstehung verdankt, diese Schuld dadurch abtragen, daß, indem sie vor allen Dingen zu erklären sucht, was die Farbe ihrem Wesen nach sei, alle jene Data jetzt erst in ihrer eigentlichen Bedeutung, durch den Zusammenhang, in den sie gesetzt sind, hervortreten und eben dadurch wieder gar sehr bewährt werden. Von ihr ausgehend wird man sogar in den Stand gesetzt, über die Richtigkeit der Newtonischen und der Goethischen Erklärung der physischen Farben a priori zu urteilen. Ja, sie wird aus sich selbst, in einzelnen Fällen, jene Data berichtigen können: so z. B. werden wir besonders auf einen Punkt treffen, wo Goethe, der im ganzen vollkommen recht hat, doch irrte, und Newton, der im ganzen völlig unrecht hat, die Wahrheit gewissermaßen aussagt, wiewohl eigentlich mehr den Worten als dem Sinn nach, und selbst so nicht ganz. Dennoch ist meine Abweichung von Goethen in diesem Punkte der Grund, weshalb er in seinem, 1853 von Düntzer herausgegebenen Briefwechsel mit dem Staatsrat Schulz, S. 149, mich als einen Gegner seiner Farbenlehre bezeichnet, eben auf Anlaß gegenwärtiger Abhandlung, in der ich doch als ihr entschiedenster Verfechter auftrete, und dies, wie ich es damals, in meinem 28sten Jahre schon war, beharrlich geblieben bin, bis ins späte Alter, wovon ein besonders ausdrückliches Zeugnis ablegt mein, in dem von seiner Vaterstadt, an seiner hundertjährigen Geburtstagsfeier, ihm zu Ehren eröffneten Album, vollgeschriebenes großes Pergamentblatt, auf welchem man mich, noch immer ganz allein die Fahne seiner Farbenlehre hoch emporhaltend, erblickt, im furchtlosen Widerspruch mit der gesamten gelehrten Welt.*) Er jedoch verlangte die unbedingteste Bestimmung, und nichts darüber, noch darunter. Daher er, als ich durch meine Theorie einen wesent-

*) Abgedruckt in Parerga, 1. Aufl. Bd. 2. S. 165. (2. Aufl. Bd. 2. S. 212.)

lichen Schritt über ihn hinausgetan hatte, seinem Unmut in Epigrammen Luft machte, wie:

„Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden,
Wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden."

Darauf zielt auch schon das vorhergehende:

„Dein Gutgedachtes, in fremden Adern,
Wird sogleich mit dir selber hadern."

Ich war nämlich in der Farbenlehre persönlich sein Schüler gewesen; wie er dies auch in dem oben angeführten Briefe erwähnt.

Ehe ich jedoch zu dem eigentlichen Gegenstande dieser Abhandlung, den Farben, komme, ist es notwendig, etwas über das Sehn überhaupt voranzuschicken: und zwar ist die Seite dieses Problems, deren Erörterung mein Zweck hier erfordert, nicht etwa die optisch-physiologische, sondern vielmehr diejenige, welche ihrem Wesen nach, in die Theorie des Erkenntnisvermögens und sonach ganz in die allgemeine Philosophie einschlägt. Eine solche konnte hier, wo sie nur als Nebenwerk auftritt, nicht anders als fragmentarisch und unvollständig behandelt werden. Denn sie steht eigentlich bloß deswegen hier, damit, wo möglich, jeder Leser zu dem folgenden Hauptkapitel die wirkliche Ueberzeugung mitbringe, daß die Farben, mit welchem ihm die Gegenstände bekleidet erscheinen, durchaus nur in seinem Auge sind. Dies hat zwar schon Cartesius (Dioptr. c. 1.) gelehrt, und viele nach ihm; am gründlichsten Locke; lange vor beiden jedoch schon Sextus Empirikus (Hypot. Pyrrh. L. II. c. 7. § 72—75), als welcher bereits es ausführlich und deutlich dargetan hat, ja, dabei so weit geht, zu beweisen, daß wir die Dinge nicht erkennen nach dem, was sie an sich sein mögen, sondern nur ihre Erscheinungen; welches er sehr artig erläutert durch das Gleichnis, daß, wer das Bildnis des Sokrates sieht, ohne diesen selbst zu kennen, nicht sagen kann, ob es ähnlich sei. Bei allen dem glaubte ich nicht, eine richtige, recht deutliche und unbezweifelte Erkenntnis von der durchaus subjektiven Natur der Farbe ohne weiteres voraussetzen zu dürfen. Ohne eine solche aber würden bei der folgenden Betrachtung der Farben, noch immer einige Skrupel sich regen und die Ueberzeugung von dem Vorgetragenen stören und schwächen.

Was ich demnach hier, jedoch nur soweit es unser Zweck erfordert, also aphoristisch und in einem leichten Umrisse dar-

stelle, nämlich die Theorie der äußern, empirischen Anschauung der Gegenstände im Raum, wie sie, auf Anregung der Empfindung in den Sinnesorganen, durch den Verstand und die ihm beigegebenen übrigen Formen des Intellekts zustande kommt, das habe ich in späteren Jahren vollendet und auf das faßlichste, ausführlich und vollständig dargelegt in der zweiten Auflage meiner Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, § 21. Dahin also verweise ich hinsichtlich dieses wichtigen Gegenstandes meinen Leser, der das hier Gegebene nur als einen früheren Prodromus dazu anzusehen hat.

Erstes Kapitel.

Vom Sehn.

§ 1.

Verständigkeit der Anschauung. Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft und des Scheines vom Irrtum. Erkenntnis, der Charakter der Tierheit. Anwendung alles Gesagten auf die Anschauung durch das Auge.

Alle Anschauung ist eine intellektuale. Denn ohne den Verstand käme es nimmermehr zur Anschauung, zur Wahrnehmung, Apprehension von Objekten; sondern es bliebe bei der bloßen Empfindung, die allenfalls, als Schmerz oder Wohlbehagen, eine Bedeutung in bezug auf den Willen haben könnte, übrigens aber ein Wechsel bedeutungsleerer Zustände und nichts einer Erkenntnis Aehnliches wäre. Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objekts, kommt es allererst dadurch, daß der Verstand jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf seine Ursache bezieht, diese im a priori angeschaueten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursach als wirkend, als wirklich, d. i. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt. Dieser Uebergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, notwendiger: denn er ist eine Erkenntnis des reinen Verstandes; nicht ist er ein Vernunftschluß, nicht eine Kombination von Begriffen und Urteilen, nach logischen Gesetzen. Eine solche ist vielmehr das Geschäft der Vernunft, die zur Anschauung nichts beiträgt, sondern deren Objekt eine ganz andere Klasse von Vorstellungen ist, welche auf der Erde dem Menschengeschlecht allein zukommt, nämlich die abstrakten, nicht anschaulichen Vorstellungen, d. i. die Begriffe; durch welche aber dem Menschen seine großen Vorzüge gegeben sind, Sprache, Wissenschaft und vor allem die, durch Uebersicht des Ganzen des Lebens in Begriffen allein mögliche, Besonnenheit, welche ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig erhält, und dadurch fähig macht, überlegt, prämeditiert, planmäßig zu handeln, wodurch sein Tun und Treiben

sich von dem der Tiere so mächtig unterscheidet, und wodurch endlich auch die Bedingung zu jener überlegten Wahl zwischen mehreren Motiven gegeben ist, vermöge welcher das vollkommenste Selbstbewußtsein die Entscheidungen seines Willens begleitet. Dies alles verdankt der Mensch den Begriffen, d. i. der Vernunft. Das Gesetz der Kausalität, als abstrakter Grundsatz, ist freilich, wie alle Grundsätze in abstracto, Reflexion, also Objekt der Vernunft; aber die eigentliche, lebendige, unvermittelte, notwendige Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität geht aller Reflexion, wie aller Erfahrung, vorher und liegt im Verstande. Mittelst derselben werden die Empfindungen des Leibes der Ausgangspunkt für die Anschauung einer Welt, indem nämlich das a priori uns bewußte Gesetz der Kausalität angewandt wird auf das Verhältnis des unmittelbaren Objekts (des Leibes) zu den andern nur mittelbaren Objekten: die Erkenntnis desselben Gesetzes, angewandt auf die mittelbaren Objekte allein und untereinander, gibt, wenn sie einen höhern Grad von Schärfe und Genauigkeit hat, die Klugheit, welche ebensowenig, als die Anschaulichkeit überhaupt, durch abstrakte Begriffe beigebracht werden kann: daher vernünftig sein und klug sein, zwei verschiedene Eigenschaften sind.

Die Anschauung also, die Erkenntnis von Objekten, von einer objektiven Welt ist das Werk des Verstandes. Die Sinne sind bloß die Sitze einer gesteigerten Sensibilität, sind Stellen des Leibes, welche für die Einwirkung andrer Körper in höherm Grade empfänglich sind: und zwar steht jeder Sinn einer besondern Art von Einwirkung offen, für welche die übrigen entweder wenig oder gar keine Empfänglichkeit haben. Diese spezifische Verschiedenheit der Empfindung jedes der fünf Sinne hat jedoch ihren Grund nicht im Nervensystem selbst, sondern nur in der Art, wie es affiziert wird. Danach kann man jede Sinnesempfindung ansehn als eine Modifikation des Tastsinnes oder der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen. Denn die Substanz der Nerven (abgesehn vom sympathischen System) ist im ganzen Leibe eine und dieselbe, ohne den mindesten Unterschied. Wenn sie nun, vom Lichte durch das Auge, vom Schalle durch das Ohr getroffen, so spezifisch verschiedene Empfindungen erhält, so kann dies nicht an ihr selbst liegen, sondern nur an der Art, wie sie affiziert wird. Diese aber hängt ab teils von dem fremden Agens, von dem sie affiziert wird (Licht, Schall, Duft), teils von der Vorrichtung, durch welche sie dem Eindruck dieses Agens ausgesetzt ist, d. i. von dem Sinnesorgan. Daß im Ohr der Nerv des Labyrinths

und der Schnecke, im Gehörwasser schwimmend, die Vibration der Luft, durch Vermittelung dieses Wassers, erhält, der Sehnerv aber die Einwirkung des Lichts, durch die im Auge es brechenden Feuchtigkeiten und Linse, dies ist die Ursache der spezifischen Verschiedenheit beider Empfindungen; nicht der Nerv selbst *). Demnach könnte auch der Gehörnerv sehn und der Augennerv hören, sobald der äußere Apparat beider seine Stelle vertauschte. — Immer aber ist die Modifikation, welche die Sinne durch solche Einwirkung erleiden, noch keine Anschauung, sondern ist erst der Stoff, den der Verstand in Anschauung umwandelt. Unter allen Sinnen ist das Gesicht der feinsten und mannigfaltigsten Eindrücke von außen fähig: dennoch kann es an sich bloß Empfindung geben, welche erst durch Anwendung des Verstandes auf dieselbe zur Anschauung wird. Könnte jemand, der vor einer schönen weiten Aussicht steht, auf einen Augenblick alles Verstandes beraubt werden, so würde ihm von der ganzen Aussicht nichts übrigbleiben als die Empfindung einer sehr mannigfaltigen Affektion seiner Retina, den vielerlei Farbenflecken auf einer Malerpalette ähnlich, — welche gleichsam der rohe Stoff ist, aus welchem vorhin sein' Verstand jene Anschauung schuf **). — Das Kind, in den ersten Wochen seines Lebens, empfindet mit allen Sinnen: aber es schaut nicht an, es apprehendiert nicht: daher starrt es dumm in die Welt hinein. Bald indessen fängt es an, den Verstand gebrauchen zu lernen, das ihm vor aller Erfahrung bewußte Gesetz der Kausalität anzuwenden und es mit den ebenso a priori gegebenen Formen aller Erkenntnis, Zeit und Raum, zu verbinden; so gelangt es von der Empfindung zur Anschauung, zur Apprehension: und nunmehr blickt es mit klugen, intelligenten Augen in die Welt. Da aber jedes Objekt auf alle fünf Sinne verschieden wirkt, diese Wirkungen dennoch auf eine und die nämliche Ursache zurückleiten, welche sich eben dadurch als Objekt darstellt; so vergleicht das die Anschauung erlernende Kind die verschiedenartigen Eindrücke, welche es vom nämlichen Objekte erhält; es betastet, was es sieht, besieht, was es betastet, geht dem Klange nach zu dessen Ursache, nimmt Geruch und Geschmack zu Hilfe, bringt endlich auch für das Auge die Entfernung und Beleuchtung in Anschlag, lernt die Wirkung des Lichts und des Schattens kennen und endlich, mit vieler Mühe,

*) Cabanis, Des rapports du physique et du moral: Mémoire III, §. 5.

**) Hier gehn die Seiten an, welche Hr. Prof. Rosas in Wien sich angeeignet hat, worüber und fernere Plagiate desselben berichtet worden ist im „Willen in der Natur", 2te Aufl. S. 14 fg. (3. Aufl. S. 14 fg.)

auch die Perspektive, deren Kenntnis zustande kommt durch Vereinigung des Gesetzes des Raums mit dem der Kausalität, die beide a priori im Bewußtsein liegen und der Anwendung bedürfen, wobei nun sogar die Veränderungen, welche, beim Sehn in verschiedene Entfernungen, teils die innere Konformation der Augen, teils die Lage beider Augen gegeneinander erleidet, in Anschlag gebracht werden müssen: und alle diese Kombination macht für den Verstand schon das Kind, für die Vernunft, d. h. in abstracto, erst der Optiker. Dergestalt also verarbeitet das Kind die mannigfaltigen Data der Sinnlichkeit, nach den ihm a priori bewußten Gesetzen des Verstandes, zur Anschauung, mit welcher allererst die Welt als Objekt für dasselbe da ist. Viel später lernt es die Vernunft gebrauchen: dann fängt es an die Rede zu verstehn, zu sprechen und eigentlich zu denken.

Das hier über die Anschauung Gesagte wird noch einleuchtender werden durch eine speziellere Betrachtung der Sache. Zur Erlernung der Anschauung gehört zu allernächst das Aufrechtsehn der Gegenstände, während ihr Eindruck ein verkehrter ist. Weil nämlich die von einem Körper ausgehenden Lichtstrahlen, bei ihrem Durchgang durch die Pupille, sich kreuzen, so trifft der Eindruck, den sie auf die Nervensubstanz der Retina machen, und den man unrichtig ein Bild derselben genannt hat, in verkehrter Ordnung ein, nämlich das von unten kommende Licht zu oberst, das von oben kommende zu unterst, das von der rechten Seite auf der linken und vice versa. Wäre nun, wie man angenommen hat, hier ein wirkliches Bild auf der Retina der Gegenstand der Anschauung, welche dann etwa von einer im Gehirn dahinter sitzenden Seele vollzogen würde, so würden wir den Gegenstand verkehrt sehn, wie dies in jeder dunkeln Kammer, die durch ein bloßes Loch das Licht von äußern Gegenständen empfängt, wirklich geschieht: allein so ist es hier nicht; sondern die Anschauung entsteht dadurch, daß der Verstand den auf der Retina empfundenen Eindruck augenblicklich auf seine Ursache bezieht, welche nun eben dadurch sich im Raum, seiner ihn begleitenden Anschauungsform, als Objekt darstellt. Bei diesem Zurückgehn nun von der Wirkung auf die Ursache, verfolgt er die Richtung, welche die Empfindung der Lichtstrahlen mit sich bringt; wodurch wieder alles auf seine richtige Stelle kommt, indem jetzt am Objekt sich als oben darstellt, was in der Empfindung unten war. — Das zweite zur Erlernung der Anschauung Wesentliche ist, daß das Kind, obwohl es mit zwei Augen sieht, deren jedes ein sogenanntes Bild des Gegenstandes

erhält, und zwar so, daß die Richtung vom selbigen Punkt des Gegenstandes zu jedem Auge eine andre ist, dennoch nur einen Gegenstand sehn lernt. Dies geschieht eben dadurch, daß vermöge der ursprünglichen Erkenntnis des Gesetzes der Kausalität, die Einwirkung eines Lichtpunkts, obwohl jedes Auge in einer andern Richtung treffend, doch als von einem Punkt und Gegenstand ursächlich herrührend anerkannt wird. Die zwei Linien von jedem Punkt durch die Pupillen auf jede Retina heißen die Augenachsen, ihr Winkel an jedem Punkt der optische Winkel. Hat, indem ein Gegenstand betrachtet wird, jeder Bulbus zu seiner Orbita respektiv dieselbe Lage als der andere, wie es im normalen Zustande der Fall ist; so wird in jedem der beiden Augen die Augenachse auf einander entsprechenden, gleichnamigen Stellen der Retina ruhen. Nun entspricht aber nicht etwa die äußere Seite der einen Retina der äußern Seite der andern; sondern die rechte Seite der linken Retina der rechten Seite der rechten Retina usw. Bei dieser gleichmäßigen Lage der Augen in ihren Orbiten, welche bei allen natürlichen Bewegungen der Augen immer beibehalten wird, lernen wir nun empirisch die auf beiden Retinen einander genau entsprechenden Stellen kennen, und von nun an beziehn wir die auf diesen analogen Stellen entstehenden Affektionen immer nur auf einen und denselben Gegenstand als ihre Ursache. Daher nun, obwohl mit zwei Augen sehend und doppelte Eindrücke erhaltend, erkennen wir alles nur einfach: das doppelt Empfundene wird nur ein einfaches Angeschautes: eben weil die Anschauung intellektual ist, und nicht bloß sensual. — Daß aber die Konformität der affizierten Stellen jeder Retina es sei, nach welcher wir uns bei jenem Verstandesschluß richten, ist daraus erweislich, daß während die Augenachsen auf einen entfernteren Gegenstand gerichtet sind und dieser den optischen Winkel schließt, alsdann ein näher vor uns stehender Gegenstand doppelt erscheint, eben weil nunmehr das von ihm aus durch die Pupillen auf die Retinen gehende Licht, zwei nicht analoge Stellen dieser trifft; umgekehrt sehn wir, aus demselben Grund, den entfernteren Gegenstand doppelt, wenn wir die Augen auf den näheren gerichtet haben und auf diesem den optischen Winkel schließen. Auf der meiner Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel" beigegebenen Tafel findet man die anschauliche Darstellung der Sache, welche zum vollkommenen Verständnis derselben sehr dienlich ist. Eine ausführliche und durch viele Figuren sehr einleuchtend gemachte Darstellung der verschiedenen Lagen der

Augenachsen und der durch sie herbeigeführten Phänomene findet man in Robert Smiths Optics, Cambr. 1738.

Mit diesem Verhältnis zwischen den Augenachsen und dem Objekt ist es im Grunde nicht anders, als damit, daß der Eindruck, den ein betasteter Körper auf jeden der zehn Finger macht, und der nach der Lage jedes Fingers gegen ihn verschieden ist, doch als von einem Körper herrührend erkannt wird: nie geht aus dem bloßen Eindruck, immer nur aus der Anwendung des Kausalitätsgesetzes, und mithin des Verstandes, auf ihn, die Erkenntnis eines Objekts hervor. — Daher, beiläufig gesagt, ist es so sehr absurd, die Kenntnis des Kausalitätsgesetzes, als welches die alleinige Form des Verstandes und die Bedingung der Möglichkeit irgendeiner objektiven Wahrnehmung ist, erst aus der Erfahrung entspringen zu lassen, z. B. aus dem Widerstand, welchen die Körper unserm Druck entgegensetzen. Denn das Kausalitätsgesetz ist die vorhergängige Bedingung unserer Wahrnehmung dieser Körper, welche wieder erst das Motiv unsers Wirkens auf sie sein muß. Und wie sollte doch, wenn der Verstand nicht das Gesetz der Kausalität schon besäße und fertig zur Empfindung hinzubrächte, dasselbe hervorgehn aus dem bloßen Gefühl eines Drucks in den Händen, welches ja gar keine Aehnlichkeit damit hat! (Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II, und: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 3. Aufl. S. 79). Wenn Engländer und Franzosen sich noch mit dergleichen Possen schleppen, kann man es ihrer Einfalt zugute halten, weil die Kantische Philosophie bei ihnen noch gar nicht eingedrungen ist und sie sich daher noch mit dem dürftigen Empirismus Lockes und Condillacs herumschlagen. Wenn aber heutzutage deutsche Philosophaster sich unterfangen, Zeit, Raum und Kausalität für Erfahrungserkenntnisse auszugeben, also dergleichen seit 70 Jahren völlig beseitigte und explodierte Absurditäten, über die schon ihre Großväter die Achsel zuckten, jetzt wieder zu Markte bringen (wohinter inzwischen gewisse Absichten lauern, die ich in der Vorrede zur zweiten Auflage des „Willens in der Natur" bloßgelegt habe); so verdienen sie, daß man ihnen mit dem Goethe-Schillerschen Xenion begegne:

„Armer empirischer Teufel! du kennst nicht einmal das Dumme
In dir selber: es ist, ach! a priori so dumm."

Insbesondere rate ich jedem, der das Unglück hat, ein Exemplar der dritten Auflage des „Systems der Metaphysik" von Ernst Reinhold, 1854, zu besitzen, diesen Vers auf das Titelblatt

zu schreiben. — Eben weil die Apriorität des Kausalitätsgesetzes so sehr evident ist, sagt sogar Goethe, der mit Untersuchungen dieser Art sich sonst nicht beschäftigt, bloß seinem Gefühle folgend: „der eingeborenste Begriff, der notwendigste, von Ursach und Wirkung." („Ueber Naturwissenschaft im Allgemeinen"; in den nachgelassenen Werken Bd. 10, S. 123.) Doch ich kehre zu unserer Theorie der empirischen Anschauung zurück.

Nachdem die Anschauung längst erlernt ist, kann ein sehr merkwürdiger Fall eintreten, der zu allem Gesagten gleichsam die Rechnungsprobe gibt. Nämlich, nachdem wir, viele Jahre hindurch, jeden Augenblick die in der Kindheit erlernte Bearbeitung und Anordnung der Data der Sinnlichkeit nach den Gesetzen des Verstandes geübt haben, können diese Data uns verrückt werden durch eine Veränderung der Lage der Sinneswerkzeuge. Allbekannt sind zwei Fälle, in denen dies geschieht: das Verschieben der Augen aus ihrer natürlichen, gleichmäßigen Lage, also das Schielen, und zweitens das Uebereinanderlegen des Mittel- und Zeigefingers. Wir sehn und tasten jetzt einen Gegenstand doppelt. Der Verstand verfährt wie immer richtig: allein er erhält lauter falsche Data: denn die vom selbigen Punkte gegen beide Augen gehenden Strahlen treffen nicht mehr auf beiden Netzhäuten die einander entsprechenden Stellen, und die äußern Seiten beider Finger berühren die entgegengesetzten Flächen derselben Kugel, was bei der natürlichen Lage der Finger nie sein konnte. Hieraus entsteht das Doppelsehn und das Doppeltasten, als ein falscher Schein, der gar nicht wegzubringen ist; weil der Verstand die so mühsam erlernte Anwendung nicht sogleich wieder fahren läßt, sondern immer noch die bisherige Lage der Sinnesorgane voraussetzt. — Aber eine noch auffallendere, weil viel seltenere Rechnungsprobe zu unserer Theorie gibt der umgekehrte Fall, nämlich daß man zwei Gegenstände als einen erblickt, welches dadurch geschieht, daß jeder von beiden mit einem andern Auge gesehn wird, aber in jedem Auge die gleichnamigen, d. h. denen im andern entsprechenden Stellen der Retina affiziert. Man füge zwei gleiche Pappröhren parallel aneinander, so daß der Raum zwischen ihnen gleich sei dem Raum zwischen den Augen. Im Objektivende jeder Röhre sei etwa ein Achtgroschenstück in senkrechter Stellung befestigt. Indem man nun mit beiden Augen durch die Röhren sieht, wird sich nur eine Röhre und ein Achtgroschenstück darstellen; weil die Augenachsen den optischen Winkel, der dieser Entfernung angemessen wäre, nicht schließen können, sondern ganz parallel bleiben, indem jedes seiner Röhre folgt,

wodurch nun in jedem Auge die entsprechenden Stellen der Retina von einem andern Achtgroschenstück getroffen werden, welchen doppelten Eindruck jetzt der Verstand einem und demselben Gegenstande zuschreibt und daher nur ein Objekt apprehendiert, wo doch zwei sind. — Hierauf beruht auch das neuerlich erfundene Stereoskop. Zu diesem nämlich werden zwei Daguerrotype desselben Objekts aufgenommen, jedoch mit dem geringen Unterschiede der Lage desselben, welcher der Parallaxe von einem zum andern Auge entspricht: diese werden nun, in dem ebendieser Parallaxe angemessenen sehr stumpfen Winkel, aneinandergefügt und dann durch den Binokulartubus betrachtet. Der Erfolgt ist 1) daß die einander symmetrisch entsprechenden Stellen beider Retinen von den gleichen Punkten der beiden Bilder getroffen werden; und 2) daß jedes der beiden Augen auf dem ihm vorliegenden Bilde auch noch den Teil des abgebildeten Körpers sieht, der dem andern Auge, wegen der Parallaxe seines Standpunkts, bedeckt bleibt; — wodurch erlangt wird, daß die zwei Bilder nicht nur in der intuitiven Apprehension des Verstandes zu einem zusammenschmelzen, sondern auch, infolge des zweiten Umstandes, vollkommen als ein solider Körper sich darstellen; — eine Täuschung, welche ein bloßes Gemälde, auch bei der größten Kunst und Vollendung, nie hervorbringt; weil es uns seine Gegenstände stets nur so zeigt, wie ein Einäugiger sie sehn würde. Ich wüßte nicht, wie ein Beweis der Intellektualität der Anschauung schlagender sein könnte. Auch wird man nie, ohne die Erkenntnis dieser, das Stereoskop verstehn; sondern vergeblich mit rein physiologischen Erklärungen versuchen

Wir sehn nun also alle jene Illusionen dadurch entstehn, daß die Data, auf welche der Verstand seine Gesetze anzuwenden in der frühesten Kindheit gelernt, und ein ganzes Leben hindurch sich gewöhnt hat, ihm verschoben werden, indem man sie anders stellt, als sie im natürlichen Verlauf der Dinge zu stehn kommen. Zugleich nun aber bietet diese Betrachtung uns eine so deutliche Ansicht des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft dar, daß ich nicht umhin kann, darauf aufmerksam zu machen. Nämlich eine solche Illusion läßt sich zwar für die Vernunft beseitigen, nicht aber für den Verstand zerstören, der, eben weil er reiner Verstand ist, unvernünftig ist. Ich meine dies: bei einer solchen absichtlich veranstalteten Illusion wissen wir sehr wohl, in abstracto, also für die Vernunft, daß z. B. nur ein Objekt da ist, obwohl wir mit schielenden Augen und verschränkten Fingern zwei sehn und tasten, oder daß zwei da sind, obwohl wir nur eines sehn; aber trotz dieser abstrakten

Erkenntnis bleibt die Illusion selbst noch immer unverrückt stehn. Denn der Verstand und die Sinnlichkeit sind für die Sätze der Vernunft unzugänglich, d. h. eben unvernünftig. Auch ergibt sich hier, was eigentlich Schein und was Irrtum sei: jener der Trug des Verstandes, dieser der Trug der Vernunft: jener der Realität, dieser der Wahrheit entgegengesetzt. Schein entsteht allemal entweder dadurch, daß der stets gesetzmäßigen und unveränderlichen Apprehension des Verstandes ein ungewöhnlicher (d. h. von dem, auf welchen er seine Funktionen anzuwenden gelernt hat, verschiedener) Zustand der Sinnesorgane untergelegt wird; oder dadurch, daß eine Wirkung, welche die Sinne sonst täglich und stündlich durch eine und dieselbe Ursache erhalten, einmal durch eine ganz andere Ursache hervorgebracht wird: so z. B. wenn man eine Malerei für ein Rilievo ansieht, oder ein ins Wasser getauchter Stab gebrochen erscheint, oder der Konkavspiegel einen Gegenstand als vor ihm schwebend, der Konvexspiegel als hinter ihm befindlich zeigt, oder der Mond am Horizont viel größer als am Zenit sich darstellt, welches nicht auf Strahlenbrechung, sondern allein auf der vom Verstande vollzogenen, unmittelbaren Abschätzung seiner Größe nach seiner Entfernung und dieser, wie bei irdischen Gegenständen, nach der Luftperspektive, d. h. nach der Trübung durch Dünste beruht. — Irrtum hingegen ist ein Urteil der Vernunft, welches nicht zu etwas außer ihm in derjenigen Beziehung steht, die der Satz vom Grund, in derjenigen Gestalt, in welcher er für die Vernunft als solche gilt, erfordert, also ein wirkliches aber falsches Urteil, eine grundlose Annahme in abstracto. Schein kann Irrtum veranlassen: dergleichen wäre z. B. beim angeführten Fall das Urteil: „hier sind zwei Kugeln", welches zu nichts in der eben besagten Beziehung steht, also keinen Grund hat. Hingegen wäre das Urteil: „ich fühle eine Einwirkung gleich der von zwei Kugeln", wahr: denn es steht zur empfundenen Affektion in der angegebenen Beziehung. Der Irrtum läßt sich tilgen eben durch ein Urteil, welches wahr ist und den Schein zum Grunde hat, d. h. durch eine Aussage des Scheins als solchen. Der Schein aber läßt sich nicht tilgen: z. B. durch die abstrakte Vernunfterkenntnis, daß die Abschätzung nach der Luftperspektive und die in horizontaler Linie stärkere Trübung durch Dünste den Mond vergrößert, wird er nicht kleiner. Jedoch kann der Schein allmählich verschwinden, wenn seine Ursache bleibend ist und dadurch das Ungewohnte gewohnt wird. Wenn man z. B. die Augen immer in der schielenden Lage läßt, so sucht

der Verstand seine Apprehension zu berichtigen und, durch richtige Auffassung der äußern Ursache, Uebereinstimmung zwischen den Wahrnehmungen auf verschiedenen Wegen, z. B. zwischen Sehn und Tasten, hervorzubringen. Er tut dann von neuem, was er im Kinde tat: er lernt die Stellen auf jeder Retina kennen, welche der von einem Punkt ausgehende Strahl jetzt, bei der neuen Lage der Augen, trifft. Darum sieht der habituell Schielende doch alles nur einfach. Wenn aber jemand durch einen Zufall, z. B. eine Lähmung der Augenmuskeln, plötzlich zu einem konstanten Schielen gezwungen wird, so sieht er in der ersten Zeit fortdauernd alles doppelt. Dies bezeugt der Fall, den Cheſſelden (Anatomy, p. 324, 3d ed.) erzählt, daß durch einen Schlag auf den Kopf, den ein Mann erhielt, seine Augen eine bleibende verdrehte Stellung annahmen: er sah nunmehr alles doppelt, nach einiger Zeit aber wieder einfach, obgleich die unparallele Lage der Augen blieb. Eine ähnliche Krankengeschichte steht in der ophthalmologischen Bibliothek, Bd. 3, 3tes St. S. 164. Wäre der dort geschilderte Kranke nicht bald geheilt worden, so würde er zwar fortdauernd geschielt, aber endlich nicht mehr doppelt gesehn haben. Noch ein Fall dieser Art wird erzählt von Home in seiner Vorlesung in den philos. transact. for 1797. — Ebenso würde, wer immer die Finger übereinandergeschlagen behielte, zuletzt auch nicht mehr doppelt tasten. Solange aber einer jeden Tag in einem andern optischen Winkel schielt, wird er alles doppelt sehn. — Uebrigens mag es immer sein, was Büffon behauptet (hist. de l'acad. de Sciences 1743), daß die sehr stark und nach innen Schielenden mit dem verdrehten Auge gar nicht sehn: nur wird dieses nicht von allen Fällen des Schielens gelten.

Da nun also keine Anschauung ohne Verstand ist, so haben unstreitig alle Tiere Verstand: ja, er unterscheidet Tiere von Pflanzen, wie die Vernunft Menschen von Tieren. Denn der eigentlich auszeichnende Charakter der Tierheit ist das Erkennen, und dieses erfordert durchaus Verstand. Man hat auf vielerlei Weise versucht, ein Unterscheidungszeichen zwischen Tieren und Pflanzen festzusetzen, und nie etwas ganz Genügendes gefunden. Das Treffende blieb noch immer motus spontaneus in victu sumendo. Aber dies ist nur ein durch das Erkennen begründetes Phänomen, also diesem unterzuordnen. Denn eine wahrhaft willkürliche, nicht aus mechanischen, chemischen oder physiologischen Ursachen erfolgende Bewegung geschieht durchaus nach einem erkannten Objekt, welches das Motiv jener Be-

wegung wird. Sogar das Tier, welches der Pflanze am nächsten steht, der Polyp, wenn er mit seinen Armen seinen Raub ergreift und ihn zum Munde führt, hat ihn (wiewohl noch ohne gesonderte Augen) gesehn, wahrgenommen, und selbst zu dieser Anschauung wäre es nimmermehr ohne Verstand gekommen: das angeschaute Objekt ist das Motiv der Bewegung des Polypen. — Ich würde den Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Tier also festsetzen: *Unorganischer Körper* ist dasjenige, dessen sämtliche Bewegungen aus einer äußern Ursache geschehn, die, dem Grade nach, der Wirkung gleich ist, so daß aus der Ursache die Wirkung sich messen und berechnen läßt, und auch die Wirkung eine völlig gleiche Gegenwirkung in der Ursache hervorbringt. *Pflanze* ist, was Bewegungen hat, deren Ursachen durchaus nicht, dem Grade nach, den Wirkungen gleich sind und folglich nicht den Maßstab für letztere geben, auch nicht eine gleiche Gegenwirkung erleiden: solche Ursachen heißen *Reize*. Nicht bloß die Bewegung der sensitiven Pflanzen und des **hedysarum gyrans**, sondern alle Assimilation, Wachstum, Neigung zum Licht usw. der Pflanzen, ist Bewegung auf Reize. *Tier* endlich ist das, dessen Bewegungen nicht direkt und einfach nach dem Gesetz der Kausalität, sondern nach dem der Motivation erfolgen, welche die durch das Erkennen hindurchgegangene und durch dasselbe vermittelte Kausalität ist: nur *das* ist folglich Tier, was erkennt, und *das Erkennen ist der eigentliche Charakter der Tierheit*. Man wende nicht ein, das Erkennen könne kein charakteristisches Merkmal abgeben, weil wir, als außer dem zu beurteilenden Wesen befindlich, nicht wissen können, ob es erkenne oder nicht. Denn dies können wir allerdings, indem wir nämlich beurteilen, ob dasjenige, worauf seine Bewegungen erfolgen, auf dasselbe als *Reiz* oder als *Motiv* gewirkt habe; worüber nie ein Zweifel übrigbleiben kann. Denn obgleich Reize sich auf die angegebene Weise von Ursachen unterscheiden, so haben sie doch noch dies mit ihnen gemein, daß sie, um zu wirken, allemal des Kontakts, oft sogar der Intussuszeption, stets aber einer gewissen Dauer und Intensität der Einwirkung bedürfen; da hingegen das als Motiv wirkende Objekt nur wahrgenommen zu sein braucht, gleichviel wie lange, wie entfernt, wie deutlich, sobald es nur wirklich wahrgenommen ist. Daß in manchem Betracht das Tier zugleich Pflanze, ja auch unorganischer Körper ist, versteht sich von selbst. — Diese hier nur aphoristisch und kurz dargelegte, sehr wichtige Unterscheidung der drei Kausalitätsstufen findet man gründlicher und spezieller ausgeführt in

den „Beiden Grundproblemen der Ethik", Kap. 3 der ersten Preisschrift, S. 30 fg. (2. Aufl. S. 29 fg.), sodann auch in der 2ten Auflage der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel" § 20, S. 45. (3. Aufl. S. 46.)

Ich komme jetzt endlich zu dem, was die Beziehung des bisher Gesagten auf unsern eigentlichen Gegenstand, die Farben, enthält, und gehe damit zu einem gar speziellen und untergeordneten Teil der Anschauung der Körperwelt über; denn wie der bis hieher in Betrachtung genommene intellektuale Anteil derselben eigentlich die Funktion der so beträchtlichen 3 bis 5 Pfund wiegenden Nervenmasse des Gehirns ist: so habe ich im folgenden Kapitel bloß die Funktion eines feinen Nervenhäutchens, auf dem Hintergrunde des Augapfels, der Retina, zu betrachten, als deren besonders modifizierte Tätigkeit ich die Farbe, welche als eine allenfalls entbehrliche Zugabe die angeschauten Körper bekleidet, nachweisen werde. Nämlich die Anschauung, d. h. die Apprehension einer objektiven, den Raum in seinen drei Dimensionen ausfüllenden Körperwelt, entsteht, wie oben im allgemeinen gezeigt, im bereits angezogenen § 21 der Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel" aber näher ausgeführt worden ist, durch den Verstand, für den Verstand, im Verstande, welcher, wie auch die ihm zum Grunde liegenden Formen Raum und Zeit, die Funktion des Gehirns ist. Die Sinne sind bloß die Ausgangspunkte dieser Anschauung der Welt. Ihre Modifikationen sind daher vor aller Anschauung gegeben als bloße Empfindungen, sind die Data, aus denen erst im Verstande die erkennende Anschauung wird. Zu diesen gehört ganz vorzüglich der Eindruck des Lichts auf das Auge und demnächst die Farbe, als eine Modifikation dieses Eindrucks. Diese sind also die Affektion des Auges, sind die Wirkung selbst, welche da ist, auch ohne daß sie auf eine Ursache bezogen werde. Das neugeborene Kind empfindet Licht und Farbe, ehe es den leuchtenden oder gefärbten Gegenstand als solchen erkennt und anschaut. Auch ändert kein Schielen die Farbe. Verwandelt der Verstand die Empfindung in Anschauung, dann wird freilich auch diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen und übertragen, und dem einwirkenden Körper Licht oder Farbe als Qualitäten, d. h. Wirkungsarten, beigelegt. Dennoch wird er nur als das diese Wirkung Hervorbringende anerkannt. „Der Körper ist rot", bedeutet, daß er im Auge die rote Farbe bewirkt. Sein ist überhaupt mit Wirken gleichbedeutend: daher auch im Deutschen, überaus treffend und mit unbewußtem Tiefsinn, alles was ist, wirklich, d. i. wirkend, genannt wird. — Dadurch daß wir

die Farbe als einen Körper inhärierend auffassen, wird ihre diesem vorhergegangene unmittelbare Wahrnehmung durchaus nicht geändert: sie ist und bleibt Affektion des Auges: bloß als deren Ursache wird der Gegenstand angeschaut: die Farbe selbst aber ist allein die Wirkung, ist der im Auge hervorgebrachte Zustand, und als solcher unabhängig vom Gegenstande, der nur für den Verstand da ist: denn alle Anschauung ist eine intellektuale.

Zweites Kapitel.

Von den Farben.

§ 2.

Volle Tätigkeit der Retina.

Aus unsrer bisherigen Betrachtung ergibt sich, daß Helle, Finsternis und Farbe, im engsten Sinne genommen, Zustände, Modifikationen des Auges sind, welche unmittelbar bloß empfunden werden. Eine gründliche Betrachtung der Farbe muß von diesem Begriff derselben ausgehn und demnach damit anfangen, sie als physiologische Erscheinung zu untersuchen. Denn um regelrecht und überlegt zu Werke zu gehn, muß man, ehe man zu einer gegebenen Wirkung die Ursache zu entdecken unternimmt, vorher diese Wirkung selbst vollständig kennen lernen; weil man allein aus ihr Data zur Auffindung der Ursache schöpfen kann, und nur sie die Richtung und den Leitfaden zu dieser gibt. Newtons Fundamentalversehn war eben, daß er, ohne die Wirkung irgend genau und ihren innern Beziehungen nach kennen zu lernen, voreilig zur Aufhebung der Ursache schritt. Jedoch ist dasselbe Versehn allen Farbentheorien, von den ältesten bis auf die letzte von Goethe, gemeinsam: sie alle reden bloß davon, welche Modifikation der Oberfläche ein Körper, oder welche Modifikation das Licht, sei es durch Zerlegung in seine Bestandteile, sei es durch Trübung oder sonstige Verbindung mit dem Schatten, erleiden muß, um Farbe zu zeigen, d. h. um jene spezifische Empfindung im Auge zu erregen, die sich nicht beschreiben, sondern nur sinnlich nachweisen läßt. Statt dessen ist offenbar der rechte Weg, sich zunächst an diese Empfindung selbst zu wenden, um zu erforschen, ob nicht aus ihrer Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit sich herausbringen ließe, worin sie an und für sich, also physiologisch, bestehe. Offen-

bar wird eine solche genaue Kenntnis der Wirkung, von welcher eigentlich, wenn man von Farben spricht, die Rede ist, auch Data liefern zur Auffindung der Ursache, d. h. des äußern Reizes, der solche Empfindung erregt. Zunächst nämlich muß überall zu jeder möglichen Modifikation einer Wirkung eine ihr genau entsprechende Modifikabilität der Ursache nachweisbar sein; ferner, wo die Modifikationen der Wirkung keine scharfe Grenzen gegeneinander zeigen, da dürfen auch in der Ursache dergleichen nicht abgesteckt sein, sondern muß auch hier dieselbe Allmählichkeit der Uebergänge sich vorfinden; endlich, wo die Wirkung Gegensätze zeigt, d. h. eine gänzliche Umkehrung ihres Charakters gestattet, da müssen auch hiezu die Bedingungen in der Natur der Ursache liegen, gemäß der Regel des Aristoteles: των γαρ εναντιων τα εναντια αιτια (nam contrariorum contrariae sunt causae), De generat. et corrupt. II, 10. Dieses allem gemäß, wird man finden, daß meine Theorie, welche die Farbe nur an sich selbst, d. h. als gegebene spezifische Empfindung im Auge betrachtet, schon Data a priori an die Hand gibt zur Beurteilung der Newtonischen und Goetheschen Lehre vom Objektiven der Farbe, d. h. von den äußern Ursachen, die im Auge solche Empfindung erregen: und da wird sich ergeben, daß alles für die Goethesche und gegen die Newtonische Lehre spricht. — Also erst nach der Betrachtung der Farbe als solcher, d. h. als spezifischer Empfindung im Auge, ist, als eine von ihr völlig verschiedene, die der äußern Ursachen jener besondern Modifikationen der Lichtempfindung anzustellen, d. h. die Betrachtung derjenigen Farben, welche Goethe sehr richtig in physische und chemische eingeteilt hat.

Es ist unbezweifelte Lehre der Physiologie, daß alle Sensibilität nie reine Passivität sei, sondern Reaktion auf empfangenen Reiz. Sogar in spezieller Hinsicht auf das Auge, und namentlich sofern es Farben sieht, hat sie schon Aristoteles ausgesprochen: ου μονον πασχει, αλλα και αντιποιει το των χρωματων αισθητηριον (non modo patitur sensorium, quo natura colorum percipitur, sed etiam vicissim agit). De insomniis, 2. — Eine sehr überzeugende Auseinandersetzung der Sache findet man, unter andern, in Darwin's Zoonomia p. 19 seqq. — Ich werde die dem Auge überhaupt eigentümliche Reaktion auf äußern Reiz seine Tätigkeit nennen und zwar, näher, die Tätigkeit der Retina; da diese der unbezweifelte Sitz dessen ist, was beim Sehn in der bloßen Empfindung besteht. Dasjenige, was durch sich selbst, unmittelbar und ursprünglich, diese Tätigkeit anreizt, ist das Licht. Das die volle Einwirkung

des Lichts empfangende Auge äußert also die volle Tätigkeit der Retina. Mit Abwesenheit des Lichtes, oder Finsternis, tritt Untätigkeit der Retina ein.

Körper, welche unter Einwirkung des Lichtes auf sie, ganz wie das Licht, selbst auf das Auge zurückwirken, sind glänzend, oder Spiegel.

Weiß aber sind die Körper, welche, der Einwirkung des Lichtes ausgesetzt, nicht ganz wie das Licht selbst auf das Auge zurückwirken, sondern mit einer geringen Verschiedenheit, nämlich mit einer gewissen Milderung und gleichmäßigen Verbreitung, die man, wenn man nicht von der Erscheinung im Auge auf ihre Ursache abgehn will, nicht näher bestimmen kann, als daß sie die Abwesenheit des Glanzes und der strahlenden Beschaffenheit des Lichtes sei. Man könnte, wie man strahlende Wärme von der diffundierten unterscheidet, die Weiße diffundiertes Licht nennen. Will man aber die Wirkung durch die Ursache ausdrücken, dann ist Goethes Erklärung des auf physischem Wege erscheinenden Weißen, daß es die vollendete Trübe sei, überaus treffend und richtig. Körper, welche, unter Einwirkung des Lichtes auf sie, gar nicht auf das Auge zurückwirken, sind schwarz.

Vom Glanze wird in dieser ganzen Betrachtung, als etwas ihren Gegenstand nicht Angehendem, abgesehn. Das Weiße wird als das zurückwirkende Licht, und daher die Wirkung beider (des Lichtes und des Weißen) auf das Auge als im wesentlichen dieselbe angesehn. Wir sagen demnach: unter Einwirkung des Lichtes, oder des Weißen, ist die Retina in voller Tätigkeit: mit Abwesenheit jener beiden aber, d. h. bei Finsternis, oder Schwarz, tritt Untätigkeit der Retina ein.

§ 3.

Intensiv geteilte Tätigkeit der Retina.

Die Einwirkung des Lichtes und des Weißen auf die Retina und die aus ihr erfolgte Tätigkeit derselben hat Grade, in denen, mit stetigem Uebergang, das Licht der Finsternis und das Weiße dem Schatten sich annähert. Im ersten Fall heißen sie Halbschatten und im andern Grau. Wir erhalten also folgende zwei Reihen der Bestimmungen der Tätigkeit der Retina, die im wesentlichen nur eine Reihe ausmachen und bloß durch den Nebenumstand der unmittelbaren oder der vermittelten Einwirkung des Reizes auseinandertreten:

Licht;	Halbschatten;	Finsternis.
Weiß;	Grau;	Schwarz.

Die Grade der verminderten Tätigkeit der Retina (Halbschatten und Grau) bezeichnen eine nur teilweise Intensität derselben; ich nenne deshalb die Möglichkeit solcher Grade überhaupt die intensive Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina.

§ 4.

Extensiv geteilte Tätigkeit der Retina.

Wie wir die Tätigkeit der Retina intensive teilbar fanden, so kann dieselbe auch, da sie einem ausgedehnten Organ inhäriert, eben mit diesem, extensive geteilt werden: wodurch eine extensive Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina gegeben ist.

Das Dasein dieser ergibt sich schon daraus, daß das Auge mannigfaltige Eindrücke zugleich, also nebeneinander, erhalten kann. Besonders hervorgehoben aber wird es durch die von Goethe (Farbenlehre, Band I. S. 9 und 13) dargestellte Erfahrung, daß ein schwarzes Kreuz auf weißem Grunde, eine Weile angesehn und dann diesen Eindruck gegen den gleichgültigen einer grauen oder dämmernden Fläche vertauscht, die umgekehrte Erscheinung im Auge veranlaßt, nämlich ein weißes Kreuz auf schwarzem Grunde. Der Versuch läßt sich jeden Augenblick am Fensterkreuze machen. Diese Erscheinung erklärt sich daraus, daß auf denjenigen Stellen der Retina, welche vom weißen Grunde getroffen wurden, die Tätigkeit derselben durch diesen Reiz so erschöpft ist, daß sie gleich darauf nicht mehr merklich erregt werden kann durch den viel geringeren Reiz der grauen Fläche, welche hingegen auf die übrigen, vorhin vom schwarzen Kreuz getroffenen und während dieser Untätigkeit ausgeruhten Stellen mit ihrer ganzen Kraft wirkt und daselbst einen dieser angemessenen intensiven Grad der vollen Tätigkeit der Retina hervorruft. Demnach ist die Umkehrung der Erscheinung hier eigentlich nur scheinbar, wenigstens nicht, wie man übrigens zu glauben geneigt sein möchte, spontan, nämlich eine wirkliche Aktion, in die der vorhin ausgeruhte Teil von selbst geriete: denn, wenn man, nach erhaltenem Eindruck, das Auge schließt (wobei man aber die Augen mit der Hand bedecken muß), oder ins völlig Finstere sieht, so kehrt die Erscheinung sich nicht um; sondern bloß der empfangene Eindruck dauert eine Weile fort; wie dies auch Goethe angibt (F. L. Bd. 1. T. 1, § 20): diese Tatsache würde mit jener Annahme nicht zu vereinigen

sein. Wenn man jedoch hiebei die Augen mit der Hand zu bedecken vernachlässigt; so wird das durch die Augenlider eindringende Licht die oben angeführte Wirkung einer grauen Fläche tun und demnach die Erscheinung allerdings sich umkehren: daß aber dies die Folge des besagtermaßen eindringenden Lichtes ist, geht daraus hervor, daß, sobald man alsdann die Augen mit der Hand bedeckt, die Umkehrung sogleich wegfällt. Diese Erfahrung hat schon Franklin gemacht, dessen eigenen Bericht darüber Goethe wiedergibt, im historischen Teil seiner Farbenlehre. — Es ist erfordert, daß man hierüber im klaren sei, damit man die wesentliche Verschiedenheit dieser Erscheinung von der sogleich zu erörternden wohl erkenne.

§ 5.

Qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina.

Die bis hieher dargestellte und keinem Zweifel unterworfene intensive und extensive Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina läßt sich zusammenfassen unter dem gemeinsamen Begriff einer quantitativen Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina. Nunmehr aber ist mein Vorhaben zu zeigen, daß noch eine dritte, von jenen beiden toto genere verschiedene Teilung jener Tätigkeit vorgehn kann, nämlich eine qualitative, und daß diese wirklich vollzogen wird, sobald dem Auge irgendeine Farbe, auf welchem Wege es auch sei, gegenwärtig ist. Zu dieser Betrachtung bietet uns die am Ende des vorigen Paragraphs erwähnte Erscheinung einen bequemen Uebergang dar. Ich werde sie sogleich nochmals vor die Augen bringen.

Zuvor aber muß ich hier dem Leser die Eröffnung machen, daß zum Verständnis des jetzt folgenden eigentlichen Kerns meiner Theorie der Farbe die Autopsie unerläßlich ist, er also die hier sogleich anzugebenden Versuche selbst nachzumachen hat. Glücklicherweise ist dies äußerst leicht. Es bedarf dazu weiter nichts als einiger, in den anzugebenden Farben, lebhaft gefärbter Stückchen Papiers oder Seidenbandes, welche man in die hier angenommene Scheibenform oder auch in jede beliebige andere, wenige Quadratzoll groß, schneidet, solche auf eine graue oder weiße Stubentüre leicht befestigt und alsdann, nach etwa 30 Sekunden unverwandten Anschauens derselben, sie schnell wegreißt, jedoch die Stelle, welche sie einnahmen, im Auge behält, woselbst jetzt, statt der dagewesenen, eine völlig andere Farbe, in derselben Figur sich zeigt. Diese kann nicht aus-

bleiben; sollte man sie nicht sogleich wahrnehmen, so liegt dies bloß am Mangel gehöriger Aufmerksamkeit und der Gewohnheit darauf zu achten. Die größte Energie erlangt das Experiment, wenn man Stückchen lebhaft gefärbter Seide an die Fensterscheibe klebt, wo man sie vom Lichte durchdrungen sieht. — Ohne diese Autopsie aber wird man nicht eigentlich wissen, wovon im weitern Verfolg durchweg die Rede ist, sondern sich mit bloßen Worten herumschleppen.

Man betrachte also zuvörderst, 20 bis 30 Sekunden hindurch, eine weiße Scheibe auf schwarzem Grunde, und sehe sodann auf eine dämmernde oder hellgraue Fläche: da wird dem Auge sich eine schwarze Scheibe auf hellem Grunde darstellen. Dies ist noch völlig die Erscheinung der extensiven Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina. Auf der Stelle derselben nämlich, welche von der weißen Scheibe affiziert war, ist hiedurch die Sehkraft auf eine Weile erschöpft, wodurch völlige Untätigkeit derselben, unter schwächerem Reize, eintritt. Man kann dies damit vergleichen, daß ein Tropfen Schwefeläther, der auf der Hand verdunstet, die Wärme dieser Stelle wegnimmt, bis sie allmählich sich wieder herstellt. — Nunmehr aber setze man an die Stelle der weißen Scheibe eine gelbe. Jetzt wird, wenn man auf die graue Fläche blickt, statt der schwarzen Scheibe, welche die völlige Untätigkeit dieser Stelle der Retina aussprach, sich eine violette darstellen. Dies ist, was Goethe treffend das physiologische Farbenspektrum nennt; wie er denn auch sämtliche hiehergehörigen Tatsachen, mit großer Richtigkeit und erschöpfender Vollständigkeit, dargestellt hat, jedoch darüber nicht hinausgegangen ist. Uns nun aber beschäftigt gegenwärtig das Rationale der Sache, also der hier vor sich gehende physiologische Prozeß, und wird es um so ernstlicher, als, meiner Meinung nach, allein aus der richtigen Erklärung desselben ein wahres Verständnis des eigentlichen Wesens der Farbe überhaupt möglich ist, aber aus ihr klar hervorgeht, sobald man nur Augen und Kopf zugleich anwenden will. Nämlich aus der Anschauung des besagten Phänomens und aus der aufmerksamen Vergleichung dessen, was auf eine weiße, mit dem, was auf eine gelbe Scheibe im Auge folgt, ergibt sich mir nachstehende Erklärung dieses Vorgangs, welche zunächst keiner andern Begründung fähig ist, noch bedarf, als eben der unmittelbaren Beurteilung des Phänomens selbst, indem sie bloß der richtige Ausdruck desselben ist. Denn hier sind wir zu dem Punkte gelangt, wo der sinnliche Eindruck das Seinige getan hat, weiter nichts zu geben vermag, und nunmehr die Reihe an die Urteils-

kraft kommt, das empirisch Gegebene zu verstehn und auszusprechen. Jedoch wird die Richtigkeit dieser Erklärung aus unsrer ferneren Betrachtung, die jenes Phänomen unter seinen verschiedenen Phasen verfolgt, mehr und mehr hervortreten, endlich aber ihre volle Bestätigung erhalten durch die § 10 darzulegende Rechnungsprobe der Sache.

Bei der Darstellung der gelben Scheibe im Auge ist nicht, wie vorhin von der weißen, die volle Tätigkeit der Retina erregt und dadurch mehr oder weniger erschöpft worden; sondern die gelbe Scheibe vermochte nur einen Teil derselben hervorzurufen, den andern zurücklassend; so daß jene Tätigkeit der Retina sich nunmehr qualitativ geteilt hat und in zwei Hälften auseinandergetreten ist, davon die eine sich als gelbe Scheibe darstellte, die andere dagegen zurückblieb und nun von selbst, ohne neuen äußern Reiz, als violettes Spektrum nachfolgt. Beide, die gelbe Scheibe und das violette Spektrum, als die bei dieser Erscheinung getrennten qualitativen Hälften der vollen Tätigkeit der Retina, sind zusammengenommen dieser gleich: ich nenne daher, und in diesem Sinn, jede das Komplement der andern. Da nun aber ferner der Eindruck des Gelben dem des vollen Lichtes, oder des Weißen, viel näher kommt als der Eindruck des Violetten; so müssen wir zur ersten Annahme sogleich die zweite fügen, nämlich daß die qualitativen Hälften, in welche hier die Tätigkeit der Retina sich teilte, einander nicht gleich sind, sondern die gelbe Farbe ein viel größerer qualitativer Teil jener Tätigkeit ist, als ihr Komplement, die violette. Man bemerke aber wohl, daß das unwesentliche Hell und Dunkel, welches die Vermischung der Farbe mit Weiß oder Schwarz ist und unten noch besonders erörtert werden soll, hier nicht gemeint ist und nichts zur Sache tut. Jede Farbe nämlich hat einen Punkt der größten Reinheit und Freiheit von allem Weiß und Schwarz, welcher Punkt, auf Runges sehr sinnreich erdachter Farbenkugel, durch den Aequator, der vom weißen und schwarzen Pol gleich fern liegt, dargestellt ist. Auf diesen Aequator nämlich sind sämtliche Farben aufgetragen, mit ganz unmerklichen Uebergängen der einen in die andere; so daß z. B. das Rot, nach der einen Seite hin, ganz allmählich ins Orange, dieses ins Gelbe, dieses ins Grüne, dieses ins Blaue, dieses ins Violette übergeht, welches letztere wieder zum Rot zurückkehrt. Diese sämtlichen Farben aber zeigen nur auf dem Aequator sich in voller Energie, und verlieren diese, nach dem schwarzen Pole hin durch Verdunkelung, nach dem weißen hin durch

Verblassung, mehr und mehr. Auf diesen Punkt ihrer größten Energie nun also, wie solche der Aequator darstellt, hat jede Farbe eine innere und wesentliche Annäherung zum Weißen, oder Aehnlichkeit mit dem Eindruck des vollen Lichtes, und andrerseits wieder eine dieser im umgekehrten Verhältnis entsprechende Dunkelheit, also Annäherung zur Finsternis. Durch diesen jeder Farbe wesentlichen und eigentümlichen Grad von Helle, oder Dunkelheit, sind sie demnach, auch abgesehn von ihrer sonstigen Differenz, schon voneinander verschieden, indem die eine dem Weißen, die andere dem Schwarzen näher steht: und diese Verschiedenheit ist augenfällig. Jene der Farbe wesentliche innere Helle ist von aller ihr durch zufällige Beimischung gegebenen sehr unterschieden, indem die Farbe sie im Zustand ihrer größten Energie beibehält, das zufällige, eingemischte Weiß aber diese schwächt. So ist z. B. Violett unter allen Farben die wesentlich dunkelste, unwirksamste; Gelb dagegen die wesentlich hellste und heiterste: nun kann zwar das Violette, durch Beimischung von Weiß, sehr hell werden; aber es erhält dadurch keine größere Energie, vielmehr verliert es nur noch mehr von der ihm eigentümlichen, und wird in ein blasses, mattes, dem Hellgrau ähnliches Lila verwandelt, das keineswegs sich mit der Energie des Gelben vergleichen kann, ja nicht einmal die des Blauen je erreicht. Umgekehrt kann man allen, und auch den wesentlich hellsten Farben, durch Beimischung von Schwarz, jeden beliebigen Grad von Dunkelheit erteilen; welches ihnen aufgedrungene Dunkel aber ebenfalls sogleich ihre Energie schwächt: so, wenn aus Gelb Braun wird. An der Wirksamkeit der Farben als solcher also, an ihrer Energie, läßt sich erkennen, ob sie rein sind und frei von allem ihrem Wesen fremden Schwarz oder Weiß. Durch seine innere, wesentliche Helligkeit nun, gibt das Gelbe sich als einen ungleich größeren qualitativen Teil der Tätigkeit des Auges zu erkennen, als sein Komplement das Violette, welches vielmehr von allen Farben die dunkelste ist.

Man lasse nunmehr die zum Beispiel gebrauchte vorhin gelbe Scheibe r o t g e l b werden; so wird das Violett des darauf erscheinenden Spektrums sich vom Roten genau so viel entfernen, als die Scheibe sich demselben genähert hat: ist diese gerade in der Mitte zwischen Gelb und Rot, also O r a n g e; so ist das Spektrum rein B l a u. Das Orange ist vom Weißen, als der vollen Tätigkeit der Retina, schon ferner, als das Gelbe und dagegen das Blau, sein Komplement, um ebensoviel dem Weißen näher als das Violette. Hier sind also die qualitativen

Hälften der geteilten Tätigkeit sich schon viel weniger ungleich. Ganz gleich werden sie endlich, wenn die Scheibe rot und das Spektrum vollkommen grün wird. Unter Rot ist hier jedoch Goethes Purpur, d. h. das wahre, reine, weder ins Gelbe, noch ins Violette irgend ziehende Rot (so ziemlich die Farbe des auf einer weißen Porzellantasse aufgetrockneten Karmins), zu verstehn, nicht aber Newtons Rot, das prismatische, als welches ganz und gar gelbrot ist. Jenes wahre, reine Rot nun also ist vom Weißen und vom Schwarzen gerade so weit entfernt, wie sein Komplement, das vollkommene Grün. Demnach stellen diese beiden Farben die in zwei gleiche Hälften qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina dar. Hieraus erklärt sich ihre auffallende, jede andere übertreffende Harmonie, die Stärke, mit der sie sich fordern und hervorrufen, und die ausgezeichnete Schönheit, die wir jeder derselben für sich und noch mehr beiden nebeneinander zuerkennen; daher keine andere Farbe den Vergleich mit ihnen aushält und ich diese beiden völlig gleichen Hälften der qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina, Rot und Grün, χρωματα κατ' εξοχην, couleurs par excellence nennen möchte; weil sie das Phänomen der Bipartition der Tätigkeit der Retina in höchster Vollkommenheit darstellen. Denn in jedem andern Farbenpaar steht die eine Farbe dem Weißen näher als dem Schwarzen, und die andere umgekehrt: nur in diesem ist es nicht so; die Teilung der Tätigkeit der Retina ist hier in eminentem Grade qualitativ, das Quantitative macht sich nicht, wie dort, direkt fühlbar. — Geht nun endlich unsere zuletzt rot gewesene Scheibe ins Blaurote (Violette) über; so wird nunmehr das Spektrum gelb, und wir durchwandern denselben Kreis in entgegengesetzter Richtung.

Folgende Verhältnisse lassen sich freilich vor der Hand nicht beweisen und müssen insofern sich gefallen lassen, hypothetisch zu heißen*): allein aus der Anschauung erhalten sie eine so entschiedene, unmittelbare Bewährung und Ueberzeugungskraft, daß schwerlich jemand sie im Ernst und aufrichtig ableugnen wird; daher eben auch der Prof. A. Rosas, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde sich per fas et nefas das meinige aneignet, diese Verhältnisse geradezu als selbstevident einführt (das Nähere hierüber findet man im „Willen in der Natur", 2. u. 3. Aufl. S. 15). Wie nämlich Rot und Grün die beiden völlig gleichen qualitativen Hälften der Tätigkeit der Retina sind, so ist Orange ⅔ dieser

*) Die Angabe zweier, allenfalls zum Beweise für sie dienender Experimente findet man am Ende des § 13.

Tätigkeit, und sein Komplement Blau nur ⅓; Gelb ist ¾ der vollen Tätigkeit und sein Komplement Violett nur ¼. Es darf uns hierbei nicht irre machen, daß Violett, da es zwischen Rot, das ½ ist, und Blau, das ⅓ ist, in der Mitte liegt, doch nur ¼ sein soll: es ist hier wie in der Chemie: aus den Bestandteilen läßt sich die Qualität der Zusammensetzung nicht vorhersagen. Violett ist die dunkelste aller Farben, obgleich es aus zwei helleren, als es selbst ist, entsteht; daher es auch, sobald es nach einer oder der andern Seite sich neigt, heller wird. Dies gilt von keiner andern Farbe: Orange wird heller, wenn es zum Gelben, dunkler, wenn es zum Roten sich neigt; Grün, heller nach der gelben, dunkler nach der blauen Seite; Gelb, als die hellste aller Farben, tut umgekehrt dasselbe, was sein Komplement, das Violett: es wird nämlich dunkler, es mag sich zur orangen oder zur grünen Seite neigen. — Aus der Annahme eines solchen, in ganzen und den ersten Zahlen ausdrückbaren Verhältnisses, und zwar allein daraus, erklärt es sich vollkommen, warum Gelb, Orange, Rot, Grün, Blau, Violett feste und ausgezeichnete Punkte im sonst völlig stetigem und unendlich nuancierten Farbenkreise, wie ihn der Aequator der Rungeschen Farbenkugel darstellt, sind, und man sie durch Beilegung besonderer Namen überall und von jeher dafür erkannt hat. Liegen ja doch zwischen ihnen unzählige Farbennuancen, deren jede ebensogut einen eigenen Namen haben könnte: worauf also beruht das Vorrecht jener sechs? Auf dem soeben angeführten Grunde, daß in ihnen die Bipartition der Tätigkeit der Retina sich in den einfachsten Brüchen darstellt. Gerade so, wie auf der Tonleiter, welche ja ebenfalls in einen von der untern zur obern Oktave durch unmerkliche Uebergänge, heulend aufsteigenden Ton sich auflösen läßt, die 7 Stufen abgesteckt sind (wodurch eben sie zur Leiter, scala, wird) und eigene Namen erhalten haben, abstrakt als Prime, Sekunde, Terz usw., konkret als ut, re, mi usw., bloß aus dem Grunde, daß die Schwingungen gerade dieser Töne in rationalem Zahlenverhältnis zueinander stehn. — Bemerkenswert ist es, daß schon Aristoteles gemutmaßt hat, daß dem Unterschiede der Farben, wie dem der Töne, ein Zahlenverhältnis zum Grunde liegen müsse und daß, je nachdem das-

Anmerkung. Man hat nicht Anstoß daran zu nehmen, daß, indem die qualitative Teilung der Tätigkeit des Auges zum Unterschied und im Gegensatz der bloß quantitativen aufgestellt worden, dennoch bei jener von gleichen und ungleichen Hälften, also einem quantitativen Verhältnis, die Rede ist. Jede qualitative Teilung nämlich ist zugleich, in einer untergeordneten Hinsicht, eine quantitative. So ist jede chemische Scheidung eine qualitative Teilung der Materie, im Gegensatz der bloß quantitativen, mechanischen Teilung: notwendig ist aber auch jene zugleich immer noch eine quantitative, ein Teilen der Masse als Masse, eben wie die mechanische.

selbe rational oder irrational wäre, die Farben rein und unrein ausfielen. Nur weiß er nicht, worauf eigentlich dasselbe beruhen soll. Die Stelle steht im Buche de sensu et sensibili, c. 3, in der Mitte: εστι μεν ουν ούτως ὑπολαβειν κ. τ. λ.; wobei ich bemerke, daß man vor τρια γαρ einzuschalten hat τα μεν.

Die gegebene Erklärung der Farbe ist also im wesentlichen folgende. Die Farbe ist die qualitativ geteilte Tätigkeit der Retina. Die Verschiedenheit der Farben ist das Resultat der Verschiedenheit der qualitativen Hälften, in welche diese Tätigkeit auseinandergehn kann, und ihres Verhältnisses zueinander. Gleich können diese Hälften nur einmal sein, und dann stellen sie das wahre Rot und das vollkommene Grün dar. Ungleich können sie in unzähligen Verhältnissen sein, und daher ist die Zahl der möglichen Farben unendlich. Jeder Farbe wird, nach ihrer Erscheinung, ihr im Auge zurückgebliebenes Komplement zur vollen Tätigkeit der Retina, als physiologisches Spektrum nachfolgen. Dies geschieht, weil die Nervennatur der Retina es mit sich bringt, daß, wenn sie, durch die Beschaffenheit eines äußern Reizes, zur Teilung ihrer Tätigkeit in zwei qualitativ verschiedene Hälften genötigt worden ist, dann der vom Reiz hervorgerufenen Hälfte, nach Wegnahme desselben, die andere von selbst nachfolgt: indem nämlich die Retina den natürlichen Trieb hat, ihre Tätigkeit ganz zu äußern, sucht sie, nachdem solche auseinandergerissen war, sie wieder zu ergänzen. Ein je größerer Teil der vollen Tätigkeit der Retina eine Farbe ist, ein desto kleinerer muß ihr Komplement zu dieser Tätigkeit sein: d. h. je mehr eine Farbe, und zwar wesentlich, nicht zufällig, hell, dem Weißen nahe ist, desto dunkler, der Finsternis näher, wird das nach ihr sich zeigende Spektrum sein; und umgekehrt. Da der Farbenkreis eine zusammenhängende stetige Größe, ohne innere Grenzen, ist, und alle seine Farben durch unmerkliche Nuancen ineinander übergehn; so erscheinet es, wenn man auf diesem Standpunkt stehn bleibt, als beliebig, wie viele Farben man annehmen will. Nun aber finden sich bei allen Völkern, zu allen Zeiten, für Rot, Grün, Orange, Blau, Gelb, Violett, besondere Namen, welche überall verstanden werden, als die nämlichen, ganz bestimmten Farben bezeichnend; obschon diese in der Natur höchst selten rein und vollkommen vorkommen: sie müssen daher gewissermaßen a priori erkannt sein, auf analoge Weise, wie die regelmäßigen geometrischen Figuren, als welche in der Wirklichkeit gar nicht vollkommen darzustellen sind und doch von uns, mit allen ihren Eigenschaften, vollkommen erkannt und ver-

ſtanden werden. Wenn nun gleich jene Namen den wirklichen Farben meiſtens nur a potiori beigelegt werden, d. h. jede vorkommende Farbe nach derjenigen aus jenen ſechs benannt wird, der ſie am nächſten kommt; ſo weiß doch jeder ſie von der Farbe, der jener Name im engſten Sinne angehört, noch immer zu unterſcheiden und anzugeben, ob und wie ſie von dieſer abweicht, z. B. ob ein empiriſch gegebenes Gelb rein ſei, oder ob es ins Grüne oder Orange ziehe: er muß alſo eine Norm, ein Ideal, eine epikuriſche Antizipation*) der gelben oder jeder Farbe, unabhängig von der Erfahrung, in ſich tragen, mit welcher er jede wirkliche Farbe vergleicht. Den Schlüſſel hiezu gibt uns einzig und allein die Erkenntnis, daß das ſich als in gewiſſen ganzen und den erſten Zahlen ausdrückbar darſtellende Verhältnis der beiden Hälften, in welche, bei den angeführten Farben, die Tätigkeit der Retina ſich teilt, dieſen drei Farbenpaaren einen Vorzug gibt, der ſie vor allen andern auszeichnet. Demgemäß bezieht unſre Prüfung der Reinheit einer gegebenen Farbe z. B., ob dieſes Gelb genau ein ſolches ſei, oder aber ins Grüne, oder auch ins Orange falle, ſich auf die genaue Richtigkeit des durch ſie ausgedrückten Bruchs. Daß wir aber dies arithmetiſche Verhältnis durch das bloße Gefühl beurteilen können, erhält einen Beleg von der Muſik, deren Harmonie auf den viel größeren und komplizierteren Zahlenverhältniſſen der gleichzeitigen Schwingungen beruht, deren Töne wir jedoch, nach dem bloßen Gehöre, höchſt genau und dennoch arithmetiſch beurteilen; ſo daß jeder regelrecht beſchaffene Menſch imſtande iſt, anzugeben, ob ein angeſchlagener Ton die richtige Terz, Quint oder Oktav eines andern ſei. Wie die ſieben Töne der Skala ſich von den unzähligen andern, der Möglichkeit nach, zwiſchen ihnen liegenden nur durch die Rationalität ihrer Vibrationszahlen auszeichnen, ſo auch die ſechs mit eigenen Namen belegten Farben von den unzähligen zwiſchen ihnen liegenden nur durch die Rationalität und Simplizität des in ihnen ſich darſtellenden Bruches der Tätigkeit der Retina. Wie ich, ein Inſtrument ſtimmend, die Richtigkeit eines Tones dadurch prüfe, daß ich ſeine Quint oder Oktav anſchlage; ſo prüfe ich die Reinheit einer vorliegenden Farbe dadurch, daß ich ihr phyſiologiſches Spektrum hervorrufe, deſſen Farbe oft leichter zu beurteilen iſt als ſie ſelbſt: ſo habe ich z. B., daß das Grün des Graſes ſtark ins Gelbe fällt, erſt daraus erſehn, daß das Rot ſeines Spektrums

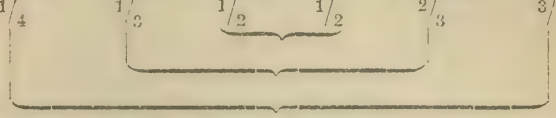
*) anticipationem, quam appellat προλήψιν Epicurus, i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. (Cic. De nat. Deor. I, 16.)

stark ins Violette zieht. Wenn wir nicht eine subjektive Antizipation der sechs Hauptfarben hätten, die uns eine Norm a priori für sie gibt, so würden wir, da dann die Bezeichnung derselben durch eigene Namen bloß konventionell wäre, wie die der Modefarben es wirklich ist, über die Reinheit einer gegebenen Farbe kein Urteil haben und demnach manches gar nicht verstehen können, z. B. was Goethe vom wahren Rot sagt, daß es nicht das gewöhnliche Scharlachrot sei, als welches gelbrot ist, sondern mehr das des Karmins; während jetzt dies sehr wohl verständlich und dann auch einleuchtend ist.

Aus meiner Darstellung ergibt sich folgendes Schema:

Schwarz, Violett, Blau, Grün, Rot, Orange, Gelb, Weiß

0 $\frac{1}{4}$ $\frac{1}{3}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{1}{2}$ $\frac{2}{3}$ $\frac{3}{4}$ 1



Schwarz und Weiß, da sie keine Brüche, also keine qualitative Teilung darstellen, sind nicht, im eigentlichen Sinne, Farben; wie man dies auch allezeit erkannt hat. Sie stehn hier bloß als Grenzpfosten, zur Erläuterung der Sache. Die wahre Farbentheorie hat es demnach stets mit Farbenpaaren zu tun, und die Reinheit einer gegebenen Farbe beruht auf der Richtigkeit des in ihr sich darstellenden Bruchs. Hingegen eine bestimmte Anzahl, z. B. sieben, unabhängig von der Tätigkeit der Retina und den Verhältnissen ihrer Teilbarkeit, realistisch da draußen vorhandener Urfarben, die zusammen die Summe aller Farben ausmachten, anzunehmen, ist absurd. Die Zahl der Farben ist unendlich: dennoch enthalten jede zwei entgegengesetzte Farben die Elemente, die volle Möglichkeit aller andern. Hierin liegt die Ursache davon, daß wenn man von den chemischen drei Grundfarben, Rot, Gelb, Blau, ausgeht, jede von ihnen die beiden andern im Verein zum Komplement hat. Denn die Farbe erscheint immer als Dualität; da sie die qualitative Bipartition der Tätigkeit der Retina ist. Chromatologisch darf man daher gar nicht von einzelnen Farben reden, sondern nur von Farbenpaaren, deren jedes die ganze, in zwei Hälften zerfallne Tätigkeit der Retina enthält. Die Teilungspunkte sind unzählig, und, als durch äußere Ursachen bestimmt, insofern für das Auge zufällig. Sobald aber die eine Hälfte gegeben ist, folgt die andre, als ihr Komplement, notwendig. Dies ist dem zu vergleichen, daß in der Musik der Grundton willkürlich, mit ihm aber alles andre bestimmt ist. Es war, dem Gesagten zufolge, eine doppelte Absurdität, die Summe aller Farben aus

einer ungeraden Zahl bestehn zu lassen: hierin blieben aber die Newtonianer sich immer treu, wenn sie auch von der Zahl, welche ihr Meister festgesetzt, abgingen und bald fünf bald drei Urfarben annahmen.

§ 6.

Polarität der Retina und Polarität überhaupt.

Diese nunmehr dargestellte, sich qualitativ teilende Tätigkeit der Retina glaube ich mit dem vollsten Recht eine Polarität nennen zu können, ohne zu den häufigen Mißbräuchen, welche dieser Begriff in der Periode der Schellingschen Naturphilosophie erlitten hat, einen neuen zu fügen. Jene eigentümliche Funktion der Retina wird dadurch unter einen Gesichtspunkt gebracht mit andern Erscheinungen, mit welchen sie dieses gemein hat, daß zwei, in specie entgegengesetzte, in genere aber identische Erscheinungen wesentlich einander bedingen, dergestalt, daß keine ohne die andere weder gesetzt noch aufgehoben werden kann, dennoch aber so, daß sie nur in der Trennung und im Gegensatze bestehn und ihre Vereinigung, nach der sie beständig streben, eben das Ende und Verschwinden beider ist. Die Polarität der Retina hat indessen das Unterscheidende, daß bei ihr in der Zeit, also sukzessive ist, was bei den andern polarischen Erscheinungen im Raum, also simultan. Ferner hat sie das Besondere, daß der Indifferenzpunkt, wiewohl innerhalb gewisser Grenzen, verrückbar ist. Der hier aufgestellte und mit dem anschaulichen Beispiele verbundene Begriff einer qualitativ geteilten Tätigkeit möchte sogar der Grundbegriff aller Polarität sein und unter ihn sich Magnetismus, Elektrizität und Galvanismus bringen lassen, von welchen jedes nur die Erscheinung einer in zwei sich bedingende, sich suchende und zur Wiedervereinigung strebende Hälften zerfallenen Tätigkeit ist. In diesem Sinne können wir sodann einen auf sie alle passenden Ausdruck in Platos Worten aufstellen: επειδη ουν ἡ φυσις διχα ετμηθη, ποθουν εκαστον το ἡμισυ το αὐτου, ξυνηει. Auch fallen sie unter den großen chinesischen Gegensatz des Yin und Yang. Die Polarität des Auges könnte sogar als die zunächst liegende, uns über das innere Wesen aller Polarität in mancher Hinsicht Aufschlüsse geben. Indem man die bei den andern übliche Bezeichnung auch auf sie anwendet, wird man nicht anstehn, das + dem Rot, Orange und Gelb, hingegen das — dem Grün, Blau und Violett beizulegen; weil die hellste Farbe und der größte Zahlenbruch der negativen Seite, das Grün, an Quantität der Tätigkeit, erst der dunkel-

sien Farbe und dem kleinsten Bruch der positiven Seite, dem Rot, gleichkommt. Dieser polare Gegensatz muß sich bei der vollkommensten Teilung der Tätigkeit der Retina, welches die in zwei gleiche Hälften ist, am schärfsten aussprechen; daher denn Rot das Auge so merklich angreift und Grün dagegen es ausruht. — Ob nun vielleicht, bei solcher qualitativen Teilung der Tätigkeit der Retina, die Chorioidea, oder auch das pigmentum nigrum, auf irgendeine Weise, mitwirke, könnte am ersten aus der Obduktion der Augen solcher Personen abzunehmen sein, denen die Fähigkeit, Farben zu sehn, abging, und auf welche ich weiter unten zurückkommen werde.

§ 7.

Die schattige Natur der Farbe.

Zu der aufgestellten Theorie der Farbe gehört nun aber wesentlich noch folgende, für dieselbe, wie auch für Goethes Farbenlehre, sehr wichtige Betrachtung, welche, das bis hieher Vorgetragene als feststehend genommen, eine Ableitung a priori des von Goethe so nachdrücklich behaupteten und wiederholt urgierten, wesentlichen σκιερον der Farbe ist. Bekanntlich bezeichnet er mit diesem Ausdruck ihre dem Schatten, oder dem Grau, verwandte Natur, vermöge welcher sie stets heller als Schwarz, und dunkler als Weiß ist.

Wir haben bei der qualitativ geteilten Tätigkeit der Retina das Hervortreten der einen Hälfte wesentlich bedingt gefunden durch die Untätigkeit der andern, wenigstens auf der selbigen Stelle. Untätigkeit der Retina aber ist, wie oben gesagt, Finsternis. Demnach muß das als Farbe erscheinende Hervortreten der qualitativen Hälfte der Tätigkeit der Retina durchaus von einem gewissen Grade von Finsternis, also von einiger Dunkelheit begleitet sein. Dies hat sie nun gemein mit der intensiv geteilten Tätigkeit der Retina, die wir oben im Grau, oder Halbschatten, erkannt haben: und diese Gemeinschaft eben, dieses, daß dort qualitativ ist, was hier intensiv, hat Goethe richtig aufgefaßt und durch den Ausdruck σκιερον bezeichnet. Jedoch waltet hiebei folgender sehr bedeutender Unterschied ob. Daß die Tätigkeit der Retina, der Intensität nach, nur teilweise ist, führt keine spezifische und wesentliche Veränderung derselben herbei und bedingt keinen eigentümlichen Effekt; sondern es ist eben nur eine zufällige, gradweise Verminderung der vollen Tätigkeit. Bei der qualitativ teilweisen Tätigkeit der Retina hingegen, hat die hervortretende Tätigkeit der einen Hälfte die Untätigkeit der andern zur wesent-

lichen und notwendigen Bedingung: denn sie besteht nur durch diesen Gegensatz. Aus dieser Scheidung aber und ihren mannigfaltigen Verhältnissen entspringt der eigentümliche Reiz, der heitere und ergötzliche Eindruck der Farbe, im Gegensatz des ihr an Helligkeit gleichen, aber traurigen Grau; wie auch ihr, bei aller Verschiedenheit der Farben, sich gleich bleibendes, ganz spezifisches Wesen. Dieses beruht nämlich gerade darauf, daß, vermöge eines polaren Auseinandertretens, die lebhafte Tätigkeit der einen Hälfte die gänzliche Ruhe der andern zur Stütze hat. Hieraus erklärt sich auch, warum das Weiße, wenn zwischen Farben befindlich, so auffallend nüchtern aussieht; während das Grau trübselig und das Schwarz finster ist. Imgleichen wird begreiflich, warum Abwesenheit des Reizes der Farbe, also Schwarz und Weiß, jenes bei uns, dieses bei den Chinesen Trauer symbolisieren. — Infolge des Unterschiedes zwischen bloß intensiver und qualitativer Teilung der Tätigkeit der Retina können wir ganz füglich den Halbschatten und das Grau gleichnisweise eine bloß mechanische, wenngleich unendlich feine Mengung des Lichts mit der Finsternis nennen; hingegen die, in der qualitativ partiellen Tätigkeit der Retina bestehende, Farbe, als eine chemische Vereinigung und innige Durchdringung des Lichts und der Finsternis ansehn: denn beide neutralisieren hier gleichsam einander, und indem jedes seine eigene Natur aufgibt, entsteht ein neues Produkt, das mit jenen beiden nur noch entfernte Aehnlichkeit, dagegen hervorstechenden eigenen Charakter hat. Diese aus der qualitativ teilweisen Tätigkeit der Retina notwendig hervorgehende Vermählung des Lichts mit der Finsternis, deren Phänomen die Farbe ist, bewährt und erläutert also, was Goethe vollkommen richtig und treffend bemerkt hat, daß die Farbe wesentlich ein Schattenartiges, ein σκιερον sei. Ueber diesen Goetheschen Satz aber hinaus lehrt sie uns noch, daß ebendasjenige, was in jeder dem Auge gegenwärtigen Farbe, als Ursache ihrer dunkleren Natur, die Rolle des σκιερον spielt, es wieder ist, was nachher als nachfolgendes Spektrum hervortretend, dem Auge erscheint: in diesem Spektrum selbst aber übernimmt die vorher dagewesene Farbe nunmehr die Rolle des σκιερον indem ihr Inhalt das jetzige Defizit ausmacht.

§ 8.

Verhältnis der aufgestellten Theorie zur Newtonischen.

In der dargelegten schattigen Natur der Farbe könnte man gewissermaßen die Quelle der Newtonischen Irrlehre suchen,

„daß die Farben Teile des bei der Brechung zersplitterten Lichtstrahls wären". Er sah nämlich, daß die Farbe dunkler ist, als das Licht, oder das Weiße, nahm nun als extensiv was intensiv ist, als mechanisch, was dynamisch ist, als quantitativ, was qualitativ ist, als objektiv, was subjektiv ist, indem er im Lichte suchte, was im Auge zu suchen war, und ließ demnach den Lichtstrahl aus sieben farbigen, noch dazu (Spartam quam nactus es orna!) in ihrem Verhältnis den sieben Intervallen der Tonleiter gleichen Strahlen zusammengesetzt sein, denen die Farbe, nach dem Auge unabhängigen Gesetzen, als eine qualitas occulta einwohne. Daß er dabei die Siebenzahl einzig und allein der Tonleiter zuliebe gewählt hat, ist nicht dem mindesten Zweifel unterworfen: er durfte ja nur die Augen aufmachen, um zu sehn, daß im prismatischen Spektrum durchaus nicht sieben Farben sind, sondern bloß vier, von denen, bei größerer Entfernung des Prismas, die zwei mittleren, Blau und Gelb, übereinandergreifen und dadurch Grün bilden. Daß noch jetzt die Optiker sieben Farben im Spektrum aufzählen, ist der Gipfel der Lächerlichkeit. Wollte man es aber ernsthaft nehmen, so wäre man, 44 Jahre nach dem Auftreten der Goetheschen Farbenlehre, berechtigt, es eine unverschämte Lüge zu nennen: denn man hat nachgerade Geduld genug gehabt.

Daß bei allen dem auch im Newtonischen Irrtum ein entferntes Analogon, eine Ahnung der Wahrheit gelegen hat, ist nicht abzuleugnen und ergibt sich eben von dem Gesichtspunkt unsrer Betrachtung aus. Dieser gemäß nämlich haben wir statt des geteilten Lichtstrahls, eine geteilte Tätigkeit der Retina, jedoch statt der sieben Teile haben wir nur zwei, aber auch wieder unzählige, je nachdem man es nimmt. Denn die Tätigkeit der Retina wird bei jeder möglichen Farbe halbiert; aber der Durchschnittspunkte gleichsam sind unzählige, und daraus entspringen die Nuancen der Farben, die, auch abgesehn vom Blaß oder Dunkel derselben, wovon bald die Rede sein wird, unzählig sind. Demnach wären wir auf diese Weise von einer Teilung des Sonnenstrahls zu einer Teilung der Tätigkeit der Retina zurückgeführt. Dieser Weg der Betrachtung überhaupt aber, der vom beobachteten Gegenstand auf den Beobachter selbst, vom Objektiven zum Subjektiven, zurückgeht, ließe sich durch ein Paar der glänzendsten Beispiele in der Geschichte der Wissenschaften empfehlen und als der richtige beurkunden: denn

Non aliter, si parva licet componere magnis,

hat Kopernikus an die Stelle der Bewegung des ganzen Firmaments, die der Erde, und der große Kant an die Stelle der objektiv erkannten und in der Ontologie aufgestellten, absoluten Beschaffenheit aller Dinge, die Erkenntnisformen des Subjekts gesetzt. Γνωθι σαυτον stand auf dem Tempel zu Delphi!

Anmerkung. Da wir hier einmal darauf aufmerksam geworden, daß wir in unsrer Erklärung der Farbe vom Lichte zum Auge zurückgegangen sind, so daß für uns die Farben nichts weiter, als in polaren Gegensätzen erscheinende Aktionen des Auges selbst sind; so mag auch die Bemerkung Platz finden, daß eine Ahndung hievon immer dagewesen ist, sofern die Philosophen stets gemutmaßt haben, daß die Farbe viel mehr dem Auge, als den Dingen angehöre; wie denn auch besonders Locke unter seinen sekundären Qualitäten der Dinge allemal die Farbe obenan stellt und überhaupt kein Philosoph jemals die Farbe für einen wirklichen wesentlichen Bestandteil der Körper hat wollen gelten lassen, während mancher nicht etwa nur Ausdehnung und Gewicht, sondern auch jede Beschaffenheit der Oberfläche, das Weiche und Harte, Glatte und Rauhe, ja zur Not lieber den Geruch und Geschmack des Dings für wirkliche konstituierende Bestandteile desselben gelten ließ, als die Farbe. Andrerseits mußte man doch die Farbe als etwas dem Dinge Anhängendes, zu seinen Eigenschaften Gehörendes anerkennen, aber dennoch wiederum als etwas, das bei den allerverschiedensten Dingen sich völlig gleich, und bei übrigens gleichen verschieden findet, daher unwesentlich sein muß. Dies alles machte die Farbe zu einem schwierigen, perplexen und darum verdrießlichen Thema. Dieserhalb sagt denn auch ein alter Stribent, wie Goethe anführt: „Hält man dem Stier ein rotes Tuch vor, so wird er wütend; aber der Philosoph, wenn man nur überhaupt von Farbe spricht, fängt an zu rasen."

Ein wesentlicher Unterschied meiner Theorie von der Newtonischen besteht noch darin, daß diese (wie schon erwähnt) jede Farbe bloß als eine qualitas occulta (colorifica) eines der sieben homogenen Lichter anführt, ihr einen Namen gibt und sie dann laufen läßt; wobei die spezifische Verschiedenheit der Farben und die eigentümliche Wirkung einer jeden ganz und gar unerklärt bleibt. Meine Theorie hingegen gibt über diese Eigentümlichkeiten Aufschluß und macht uns begreiflich, worin der Grund des spezifischen Eindrucks und der besondern Wirkung jeder einzelnen Farbe liege; indem sie uns dieselbe erkennen lehrt als einen ganz bestimmten, durch einen Bruch ausgedrückten Teil der Tätigkeit der Retina, ferner als entweder zur + = oder zur — = Seite des Auseinandertretens jener Tätigkeit gehörig. Wir erkennen also erst hier die bisher stets vermißte Annäherung unsers Gedankens von der Farbe zur Empfindung derselben. Denn selbst Goethe begnügte sich damit, die Farben in warme und kalte einzuteilen und stellt das Uebrige seinen ästhetischen Betrachtungen anheim.

Die nunmehr im Umriß aufgestellte Theorie der Farbe, welcher zufolge diese eine qualitativ partielle Tätigkeit der Retina ist, führt von selbst, und noch mehr, wenn man ihre oben berührte Analogie mit der Newtonischen Irrlehre betrachtet, auf die Frage, ob denn nicht durch Wiedervereinigung der bei-

den qualitativen Hälften der Tätigkeit der Retina, welche sich uns in jeder Farbe und ihrem physiologischen Komplement darstellen, die volle Tätigkeit der Retina, d. i. die Wirkung des reinen Lichtes, oder des Weißen sich herstellen lasse, — eben wie, nach Newtons Behauptung, aus den sieben Farben der ganze Lichtstrahl, oder das Weiße, sich wieder zusammensetzen lassen soll. Inwiefern nun diese Frage, in Hinsicht auf Theorie und Praxis, zu bejahen sei, wird besser gezeigt werden können, nachdem die aufgestellte Theorie der Farbe noch durch folgende, ihr angehörige Erörterung ergänzt sein wird.

§ 9.

Ungeteilter Rest der Tätigkeit der Retina.

Außer dem Verhältnis der Farben zueinander, im in sich geschlossenen durch völlige stetige Uebergänge verschmolzenen Farbenkreise, bemerken wir, wie schon oben (§ 5) berührt, noch, daß jede Farbe an und für sich ein Maximum von Energie hat, welches auf der Rungeschen Farbenkugel der Aequator darstellt und von welchem abgehend, sie einerseits durch Verblassen ins Weiße, andrerseits durch Verdunkeln ins Schwarze sich verliert. Unsrer Darstellung gemäß ist dies nur folgendermaßen zu erklären. Indem, durch äußern Reiz veranlaßt, die volle Tätigkeit der Retina sich qualitativ teilt und so irgendeine Farbe entsteht, kann jedoch ein Teil dieser vollen Tätigkeit unzersetzt bleiben. Ich rede nicht von einem Teil der Retina, der in ungeteilter Tätigkeit bleiben kann, während die Tätigkeit eines andern sich qualitativ teilt: dies wird noch unten zur Sprache kommen; sondern ich sage: die Tätigkeit der Retina, gleichviel ob auf ihrer ganzen Fläche, oder einem Teil derselben, kann, indem sie, zur Hervorbringung der Farbe, sich qualitativ teilt, noch einen ungeteilten Rest zugleich beibehalten, und dieser wiederum kann entweder ganz aktiv, oder ganz ruhend, oder zwischen beiden, d. h. intensiv teilweise tätig sein. Nach Maßgabe hievon nun wird alsdann die Farbe, statt in ihrer vollen Energie, sich blaß, oder auch schwärzlich, in vielen Abstufungen zeigen. Man sieht leicht ein, daß in diesem Falle eine Vereinigung der intensiven Teilung der Tätigkeit der Retina mit der qualitativen statthat. Am anschaulichsten wird dieses dadurch, daß, wenn man eine durch ein ihr unwesentliches Schwarz verdunkelte und geschwächte Farbe betrachtet, ihr darauf als Spektrum sich zeigendes Komplement um ebensoviel durch

Bläſſe geſchwächt erſcheint. Wenn man eine Farbe lebhaft, energiſch, brennend nennt, ſo bedeutet dies, dem Geſagten zufolge, eigentlich, daß bei ihrer Gegenwart die ganze Tätigkeit des Auges ſich rein teile, ohne daß ein ungeteilter Reſt übrigbleibe.

§ 10.

Herſtellung des Weißen aus Farben.

Ich kehre jetzt zurück zu der oben aufgeworfenen Frage nach der Wiederherſtellung der vollen Tätigkeit der Retina, oder des Weißen, durch Vereinigung zweier entgegengeſetzter Farben. Es ergibt ſich von ſelbſt, daß wenn die Farben ſchwärzlich waren, d. h. ein Teil der Tätigkeit der Retina unzerſetzt und zugleich auch inaktiv blieb, dieſe Finſternis durch jene Vereinigung nicht aufgehoben wird, alſo Grau übrigbleibt. Waren aber die Farben in voller Energie, d. h. die Tätigkeit der Retina ohne Ueberreſt geteilt, oder auch waren ſie blaß, d. h. war der unzerſetzte Ueberreſt derſelben aktiv; ſo muß, zufolge unſrer Theorie, welche zwei entgegengeſetzte Farben als gegenſeitige Ergänzungen zur vollen Tätigkeit der Retina, durch deren Teilung ſie entſtanden ſind, betrachtet, ohne allen Zweifel, die Vereinigung ſolcher Farben die volle Tätigkeit der Retina herſtellen, alſo den Eindruck des reinen Lichts, alſo des Weißen, hervorbringen. Auf ein Beiſpiel angewandt, ließe ſich dieſes in Formeln ſo ausdrücken:

Rot = voller Tätigkeit der Retina — Grün
Grün = voller Tätigkeit der Retina — Rot

Rot + Grün = voller Tätigkeit der Retina = der Wirkung des Lichts, oder des Weißen.

Auch die praktiſche Darſtellung hievon hat keine Schwierigkeit, ſobald wir bei den Farben im engſten Sinne ſtehenbleiben, d. h. bei der Affektion des Auges. Alsdann aber haben wir es allein mit phyſiologiſchen Farben zu tun, zudem wäre das Reſultat des Experiments bloß ihr Ausbleiben, und dieſer experimentale Beweis möchte manchem zu immateriell und ätheriſch vorkommen. Er iſt übrigens dieſer. Wenn man z. B. ein lebhaftes Rot anſieht, ſo wird ein grünes Spektrum folgen; ſieht man ein Grün an, ſo folgt ein rotes Spektrum. Blickt man nun aber, nach angeſchautem Rot, ſogleich und mit derſelben Stelle der Retina ebenſolange auf ein wirkliches Grünes, ſo bleiben beide Spektra aus.

Eigentliche Ueberzeugung kann nur das Experiment der

Herstellung des Weißen aus physischen, oder gar aus chemischen Farben bewirken. Hier ist es aber immer einer besondern Schwierigkeit unterworfen. Wenn wir nämlich uns an diese Farben halten wollen; so sind wir eigentlich von der Farbe abgegangen zu der Ursache, die als Reiz auf das Auge wirkend, es zur Hervorbringung der Farbe, d. h. zur qualitativen Teilung seiner Tätigkeit, veranlaßt. Weiter unten wird von den Ursachen der Farbe in diesem Sinne und ihrem Verhältnis zur Farbe im engsten Sinn die Rede sein. Hieher gehört nun Folgendes. Die Herstellung des Weißen aus zwei Farben beruht, unserer Theorie zufolge, einzig und allein auf physiologischem Grunde, nämlich darauf, daß es zwei Farben seien, in welche die Tätigkeit der Retina auseinander getreten ist, also ein physiologisches Farbenpaar, in welchem Sinn allein und ausschließlich sie Ergänzungsfarben zu nennen sind. Solche zwei Farben müssen, zur Herstellung des Weißen aus ihnen, ganz eigentlich wieder vereinigt werden, und zwar auf der Retina selbst, also dadurch, daß die beiden gesonderten Hälften der Tätigkeit dieser *zugleich* angeregt werden, woraus dann ihre volle Tätigkeit, das Weiße, sich herstellt. Dies aber kann nur dadurch geschehn, daß die zwei äußern Ursachen, jede von welchen im Auge die Ergänzungsfarbe der andern erregt, einmal zugleich und doch gesondert auf eine und dieselbe Stelle der Retina wirken. Dies nun wieder ist nur unter besondern Umständen und Bedingungen möglich. Zunächst kann es nicht dadurch geschehn, daß man zwei chemische Farben zusammenmischt: denn diese wirken alsdann zwar im Verein, aber nicht gesondert. Dazu kommt, daß in der äußern materiellen Ursache der Farbe (d. h. in der chemischen oder physischen Farbe) nicht nur für die Aktivität der einen Hälfte der Tätigkeit der Retina, sondern auch für die Ruhe der andern, welche als das der Farbe wesentliche σχιερον erscheint, eine ihr entsprechende konkrete Ursache, ein materieller Repräsentant, sich vorfinden muß, welcher, auch nach der Vereinigung entgegengesetzter Farben, als Materie beharrt, seine Wirkung zu tun fortfährt und immer Grau verursachen wird. Er gibt zwar, sobald, durch die Vereinigung der Gegensätze, die Farben als Farben verschwunden sind, die Rolle auf, die er bei Hervorbringung derselben spielte: allein er bleibt jetzt als caput mortuum, oder als ihre abgeworfene Hülle zurück, und wie er vorhin zur *qualitativen* Teilung der Tätigkeit der Retina beitrug, so wirkt er jetzt eine *intensiv* teilweise Tätigkeit derselben, d. h. Grau. Dieserwegen nun wird an chemischen Farben, ihrer durchaus materialen Natur

wegen, die Herstellung des Weißen aus einem Farbenpaar wohl nie dargestellt werden können, wenn nicht etwa besondere Modifikationen hinzutreten: ein Beispiel jener Herstellung unter solchen werde ich etwas weiter unten beibringen. Hingegen bei physischen Farben, ja, in einzelnen Fällen, beim Verein physischer und chemischer, läßt jene Darstellung sich schon ausführen. Ist indessen bei der physischen Farbe die vermittelnde Trübe grob materieller Natur und vielleicht auch noch dazu nicht ganz gleichartig und stellenweis undurchsichtig, wie ein angeräuchtes Glas, ein kohlenführender Rauch, ein Pergament und dergl.; so gelingt auch hier, aus den angeführten Gründen, das Experiment nicht vollkommen. Dies ist hingegen der Fall bei den prismatischen Farben: denn hier ist das Trübe, als bloßes Nebelbild, von so zarter Natur, daß, wenn es, bei der Vereinigung entgegengesetzter Farben, auch nicht wirklich aufgehoben wird, es entweder, sobald es nicht mehr durch seine Stellung, vermöge welcher es die Farben hervorbrachte, bedeutsam ist, auch nicht mehr sichtbar bleibt, oder auch, wie jede gehäufte Trübe, eben Weiß gibt. — Man erzeuge, im objektiven prismatischen Versuch, durch die Vereinigung des Violett eines Prismas mit dem Gelbrot eines andern, das wahre Rot (Goethes Purpur), führe auf dieses das Grün aus der Mitte eines dritten Prismas, und die Stelle erscheint **weiß**. Goethe selbst führt (Bd. I, p. 600, § 556) diesen Versuch an, will ihn jedoch, wegen seiner, übrigens gerechten, Polemik gegen Newton, nicht als Beispiel und Beweis der Herstellung des Weißen aus Farben gelten lassen. Allein der Grund, den er dagegen vorbringt, daß nämlich hier ein dreifaches Sonnenlicht das eigentlich doch vorhandene Grau unsichtbar mache, ist in der Tat nicht triftig. Denn jede dieser drei prismatischen Farben enthält hier schon das σκιερον so gut, als das Sonnenlicht, in sich. Wie nun jedes dieser drei σκιερων für sich, des mit ihm verbundenen Lichtes ungeachtet, doch in jeder einzelnen der drei Farben sichtbar ist, so kann dadurch, daß drei solche σκιερα mitsamt ihren drei Lichtern vereinigt werden, das Ganze nicht an Helle gewinnen. Wenn Divisor und Dividendus mit der gleichen Zahl multipliziert werden, ändert der Quotient sich nicht. Nicht die vermehrte Erleuchtung also, die durch das vermehrte Dunkel aufgewogen wird, sondern der Gegensatz der Farben ist es, der hier den Eindruck des reinen Lichts oder des Weißen herstellt. Zugleich leichter und deutlicher, dabei noch augenscheinlicher dem Goetheschen Einwurf nicht unterworfen, kann man dies Experiment auf folgende Weise machen. Man führe zwei prismatische

Farbenspektra dergestalt übereinander, daß das Violett des ersten das Gelb des zweiten, und das Blau des ersten das Orange (Newtons Rot) des zweiten deckt; dann wird ebenfalls aus der Vereinigung eines jeden dieser zwei Farbenpaare Weiß entstehn, und zwar wird, weil beide Farbenpaare nebeneinanderliegen, die weiße Stelle noch einmal so breit sein, als im vorigen Versuch. Dies ist Newtons 13tes Experiment des 2ten Teils des ersten Buchs. Dennoch stimmt es durchaus nicht zu seiner Theorie: denn er mag nun (wie er nach Gelegenheit abwechselnd tut) sieben oder unzählige homogene Lichter annehmen; so decken sich hier überall immer nur zwei, nicht aber sieben oder unzählige. Man kann dies Experiment auch mit einem Prisma ausführen. Auf schwarzem Grunde habe man zwei weiße Quadrate, ein größeres und ein kleineres; letzteres 3 bis 4 Linien unter dem andern. Diese betrachte man durch das Prisma, und gehe nun solange rückwärts, bis das Violett des kleineren das Gelb des größeren und das Blau des kleineren das Orange (Newtons Rot) des größeren bedeckt; wo dann diese ganze Stelle weiß erscheinen wird. So läßt sich also mit prismatischen Farben die Herstellung des Weißen an allen drei Hauptfarbenpaaren zeigen. Ferner läßt der Versuch sich subjektiv sogar mit Hinzuziehung einer chemischen Farbe machen; nur muß man alsdann ein solches Farbenpaar wählen, das aus den ungleichsten qualitativen Hälften der Tätigkeit der Retina besteht, also Gelb und Violett, und zwar muß die größte, also wesentlich hellste Hälfte die chemische Farbe, die kleinere, also dunklere, die physische Farbe sein; weil nur dann das beharrende materielle σκιερον der chemischen Farbe nicht Masse genug hat, um merklich zu wirken. Man sehe ein energisch gelbes, völlig ebenes und fleckenloses Papier auf weißem Grunde durch das Prisma an: die Stelle wo der violette Saum das Gelb deckt, wird völlig weiß erscheinen. Dasselbe geschieht, wenn man das objektive Spektrum auf ein gelbes Papier fallen läßt; doch ist wegen der undeutlicheren Ränder des objektiven Spektrums der Erfolg hier nicht ganz so frappant. Mit den andern Farbenpaaren gelingt dieser Versuch unvollkommener, doch um so besser, je heller wesentlich die chemische Farbe ist. Einen ähnlichen und oft sich sogar von selbst einstellenden Versuch liefert der im Mai die Gärten und meistens auch, in Vasen, die Zimmer zierende spanische Flieder (Syringa vulgaris, in Niedersachsen Sirene, in Süddeutschland Nägelchen, Franz. lila) und zwar die violettblauen Exemplare desselben, indem er beim Kerzenlichte weiß erscheint: denn sein bläuliches Violett wird

vollkommen ergänzt durch das ins Orange ziehende Gelb der Kerzenbeleuchtung. Endlich sogar aus zwei chemischen Farben läßt sich das Weiße herstellen, unter der besondern Bestimmung, daß solche, eben wie die physischen, vom Lichte durchdrungen seien und daher ihr σκιερον, sobald es, indem durch Aufhebung des Gegensatzes die Farben verschwinden, seine Bedeutsamkeit verliert, für sich nicht merklich mehr wirken kann, z. B. durch Vereinigung einer transparenten mit einer reflektierenden Farbe, wenn man auf einen Spiegel aus blauem Glase das Licht durch ein rotgelbes Glas fallen läßt. Sogar mit einer nicht transparenten Farbe gelingt es noch: man werfe in eine Schale aus blauem Glase eine Gold- und eine Silbermünze: jene wird weiß, diese blau erscheinen. Desgleichen ein auf beiden Seiten blau gefärbtes Papier abgespiegelt von poliertem Kupfer. Ferner eine Rose, bloß von dem durch eine grünseidene Gardine fallenden Lichte beleuchtet. Und endlich auch aus zwei nicht transparenten chemischen Farben, in einem von Helmholtz (in seiner Habilitationsschrift „Ueber die Theorie der zusammengesetzten Farben", 1852, p. 19) angegebenen Experiment. Helmholtz gibt folgende Art der Herstellung des Weißen aus Komplementärfarben an: eine senkrecht aufgestellte Spiegelscheibe; auf deren einen Seite ein Rotes, etwa ein Stück Papier, eine Oblate; auf der andern ein Grünes, so gesehn, daß das Spiegelbild des Grünen das Rote decke; — gibt weiß. Bei allen diesen Versuchen müssen jedoch die beiden Farben von gleicher Energie und gleicher Reinheit sein. Endlich scheint sogar ausnahmsweise ein aus der wirklichen Verbindung zweier chemischen, jedoch im transparenten Zustande befindlicher Farben hergestelltes Weiß alles weiße Glas zu sein, wie ich dies schon in der ersten Auflage, also 1816, angegeben habe. Nämlich in den Glashütten gerät bekanntlich meist alles Glas ursprünglich grün; wovon die Ursache sein Eisengehalt ist. Dieses ins Gelbliche ziehende Grün läßt man aber nur dem schlechtern Glase: um es aufzuheben und weißes Glas zu liefern, braucht man, als empirisch gefundenes Gegenmittel, einen Zusatz von Braunstein; welches Manganoxyd aber an sich das Glas violettlich rot färbt, wie an den roten Glasflüssen zu sehn und auch daran, daß, wenn bei der Verfertigung des weißen Glases zu viel Braunstein der grünen Masse zugesetzt ist, das Glas rötlich spielt, wie manche Biergläser und vorzüglich die englischen Fensterscheiben.

Die angeführten Beispiele mögen hinreichen zur Bestätigung dessen, was aus meiner Theorie notwendig folgt, daß aus zwei entgegengesetzten Farben das Weiße allerdings herzustellen

ist; sobald man es nur so anzustellen weiß, daß die beiden äußern erregenden Ursachen zweier Ergänzungsfarben, ohne sich selbst direkt zu vermischen, zugleich auf dieselbe Stelle der Retina wirken. Diese Herstellung nun aber ist ein schlagender Beweis der Wahrheit meiner Theorie. Das Faktum selbst wird nirgends geleugnet; aber die wahre Ursache wird nicht begriffen; sondern man legt demselben, und zugleich der Tatsache des physiologischen Farbenspektrums, in Gewißheit der Newtonischen Pseudotheorie, eine ganz falsche Auslegung unter. Ersteres nämlich soll, wie bekannt, auf dem Wiederzusammenkommen der sieben homogenen Lichter beruhen; davon weiterhin: für das physiologische Spektrum aber gilt noch immer die Erklärung, welche, bald nach der Entdeckung desselben durch Büffon, der Pater Scherffer gegeben hat, in seiner „Abhandlung von den zufälligen Farben", Wien 1765, und früher „De coloribus accidentalibus", 1761. Sie geht dahin, daß das Auge, durch das längere Anschauen einer Farbe ermüdet, für diese Sorte homogener Lichtstrahlen die Empfänglichkeit verlöre; daher es dann ein gleich darauf angeschautes Weiß nur mit Ausschluß ebenjener homogenen Farbenstrahlen empfände, weshalb es dasselbe nicht mehr weiß sähe, sondern statt dessen ein Produkt der übrigen homogenen Strahlen, die mit jener ersten Farbe zusammen das Weiße ausmachen, empfände: dieses Produkt nun also soll die als physiologisches Spektrum erscheinende Farbe sein. Diese Auslegung der Sache läßt sich aber ex suppositis als absurd erkennen. Denn nach angeschautem Violett erblickt das Auge auf einer weißen (noch besser aber auf einer grauen) Fläche ein gelbes Spektrum. Dieses Gelb müßte nun das Produkt der, nach Ausscheidung des Violetten übrigbleibenden sechs homogenen Lichter, also aus Rot, Orange Gelb, Grün, Blau und Indigoblau zusammengesetzt sein: daraus Gelb zu brauen, probiere man! Vor allen probiere es Herr Pouillet, welcher, als echter und geschworener Stock-Newtonianer, sich nicht entblödet, in seinen allbekannten Eléments de physique, Vol. 2, p. 223, die knollige Absurdität hinzuschreiben: l'orangé et le vert (mithin die drei chemischen Grundfarben) donne du jaune. Man sollte meinen, daß diese Chromatiker blind wären; doch sind sie bloß blindgläubig. Eigentlich aber sind für sie die Farben bloße Worte, bloße Namen, oder gar Zahlen: sie kennen sie nicht wirklich, sie sehn sie nicht an. Dem Melloni kann ich es noch immer nicht vergessen, daß ich, vor ungefähr 25 Jahren, in einem von ihm aufgesetzten Verzeichnis aller Farben mit ihren Nuancen, ein

grünliches Rot angeführt gefunden habe!*) — Aus der obigen Mischung der sechs übrigen Farben also wird sich nie etwas anderes, als Straßenkotfarbe ergeben statt Gelb. Zudem ist ja das Gelb selbst ein homogenes Licht, wie sollte es denn erst das Resultat jener Mischung sein? Aber schon die einfache Tatsache, daß ein homogenes Licht, für sich allein, vollkommen die komplementäre, als physiologisches Spektrum ihm nachfolgende Farbe des andern ist, wie Gelb des Violetten, Blau des Orangen, Rot des Grünen, und vice versa, stößt die Scherfferische Erklärung über den Haufen; indem es zeigt, daß, was nach anhaltendem Anschauen einer Farbe das Auge auf der weißen Fläche erblickt, nichts weniger als eine Vereinigung der sechs übrigen homogenen Lichter, sondern stets nur eines derselben ist, z. B. nach angeschautem Violett, Gelb. Auch darf nicht angenommen werden, daß nach Wegnahme eines der sieben homogenen Lichtstrahlen, die übrigen sechs im Verein jetzt nichts weiter, als die Farbe eines einzigen andern aus ihrer Zahl darstellen sollten: denn da würde man eine Ursache ohne Wirkung annehmen, indem die fünf andern die Farbe jenes einzigen nicht veränderten. Das Unstatthafte der Scherfferschen Erklärung geht auch schon daraus hervor, daß das physiologische Farbenspektrum nicht allein auf einem weißen Grunde gesehn wird, sondern auch vollkommen gut und deutlich auf einem völlig schwarzen und dazu beschatteten Grunde, ja sogar mit geschlossenen und noch dazu mit der Hand bedeckten Augen. Dies hatte bereits Büffon angegeben, und Scherffer selbst gesteht es, § 17 seiner Schrift, ein. Hier haben wir nun wieder einen Fall, wo einer falschen Theorie, sobald sie zu einem bestimmten Punkte gelangt ist, die Natur geradezu in den Weg tritt und ihr die Lüge ins Gesicht wirft. Auch wird hierbei Scherffer sehr betreten und gesteht, hier liege die größte Schwierigkeit. Jedoch, statt an seiner Theorie, die nimmermehr damit bestehn kann, irre zu werden, greift er nach allerlei elenden und absurden Hypothesen, windet sich erbärmlich und läßt zuletzt die Sache auf sich beruhen. Endlich auch auf jeder gefärbten Fläche stellt das physiologische Spektrum sich dar; wo freilich ein Konflikt ihrer Farbe mit der

*) Humboldt im dritten Bande des Kosmos spricht von der Farbe als rechtgläubiger, imperturbierter Newtonianer in folgenden Stellen: pp. 86, 93, 108, 129, 169, 170, 300 besonders p. 496 und dazu Nota 539 „die am meisten brechbaren Farben im Spektro vom Blau bis zum Violett, ergänzen sich, Weiß zu bilden, mit den weniger brechbaren von Rot bis Grün. (!) Das gelbe Mondlicht erscheint bei Tage weiß, weil die blauen Luftschichten, durch welche wir es sehn, die Komplementärfarben zum Gelb darbieten"! Er beweist seine Qualifikation zum Urteilen über Farben p. 295, wo er von röthlich grün spricht!

physiologischen entsteht: demgemäß erscheint, wenn man, ein durch angestarrtes Violett erregtes gelbes Spektrum im Auge habend, ein blaues Papier ansieht, Grün, entstehend aus der Verbindung des Blauen und Gelben. — Dies beweist unwiderleglich: daß das physiologische Spektrum dem Grunde, auf den es fällt, etwas hinzufügt, nicht aber von ihm etwas abzieht: denn aus Blau wird nicht durch irgendeine Wegnahme Grün, sondern durch eine Hinzufügung, nämlich des Gelben. — Uebrigens ist begreiflicherweise eine weiße und noch vielmehr eine graue oder beschattete Fläche dem Hervortreten des physiologischen Farbenspektrums besonders günstig: weil, was die Tätigkeit des Auges überhaupt erregt, auch das spontane Hervortreten ihrer qualitativen Hälfte entgegenkommend erleichtern muß: eine graue Fläche, die schon an sich einen Teil, nämlich einen intensiven, der Tätigkeit des Auges hervorruft, muß das bereits determinierte Hervortreten eines qualitativen Teils vorzüglich begünstigen. Auch hängt dieses mit dem zusammen, was Goethe (Bd. 1, S. 216) bemerkt, daß die chemische Farbe eines weißen Grundes bedürfe, um zu erscheinen. — Daß der Schatten, bei farbiger Beleuchtung, nur dann das Komplement dieser Farbe zeigt, wann ihn eine zweite farblose Beleuchtung erhellt, kommt daher, daß jeder Schatten nur Halbschatten ist, und jener daher auch, wenngleich nur schwach, von der farbigen Beleuchtung tingiert ist, welche Färbung erst, indem eine farblose Beleuchtung auf ihn fällt, in dem Grade verdünnt und geschwächt wird, daß, wo er das Auge trifft, dieses das Komplement der farbigen Beleuchtung hervorbringen kann. — Gegen die Scherffersche Auslegung des physiologischen Spektrums spricht ebenfalls die bekannte Erfahrung, daß wir dasselbe am deutlichsten und leichtesten früh morgens, gleich nach dem Erwachen, ansichtig werden: gerade dann aber ist, infolge der langen Ruhe, die Retina in vollster Kraft, also am wenigsten geeignet, durch das, einige Sekunden lang fortgesetzte, anhaltende Schauen einer Farbe ermüdet und bis zur Unempfindlichkeit gegen dieselbe abgestumpft zu werden. — Alles dies Angeführte beweist unwiderleglich, daß das physiologische Spektrum aus der selbsteigenen Kraft der Retina erzeugt wird, zur Aktion derselben gehört, nicht aber ein durch die Ermüdung derselben mangelhaft und verkümmert ausfallender Eindruck einer weißen Fläche ist. Ich mußte aber diese Scherffersche Auslegung gründlich widerlegen; weil sie, bei den Newtonianern, noch in Geltung steht. Mit Bedauern erwähne ich, daß sogar Cüvier sie vorgebracht hat, in seiner Anatomie comparée, lec. 12, art. 1;

worauf dieselbe als seine eigene neue Erfindung verkündet und belobt worden ist in Jameson's Edinburgh' new philosophical Journal, 1828, April—Sept., p. 190. Daß die gemeinen Kompendienschreiber sie noch immer wiederkauen, ist nicht der Erwähnung wert, und daß Professor Dove, noch im Jahr 1853, in seiner „Darstellung der Farbenlehre", sie S. 157 uns zum besten gibt, darf uns in einem Buche dieser Art nicht wundern.

Auf jener Scherfferschen Theorie beruht nun aber die ganze Lehre von den komplementären Farben aller heutigen Physiker und all ihr Gerede darüber. Als wahre Inkurable verstehn sie die Sache noch immer objektiv, im Newtonischen Sinn: demgemäß bezieht ihr häufig erwähntes Komplement sich immer nur auf das Newtonische Spektrum von sieben Farben und bedeutet einen Teil dieser, getrennt von den übrigen, die dadurch ergänzt werden zum weißen Lichte als der Summe aller homogenen Lichter; wie dies auch Pouillet, in seinen Eléments de physique, vol. 2, § 393, ausführlich darlegt. Diese Auffassung der Sache aber ist grundfalsch und absurd: und daß sie 44 Jahre nach Goethes Farbenlehre und 40 Jahre nach dieser meiner Theorie noch in vollem Ansehn steht und der Jugend aufgebunden wird, ist unverzeihlich.

Andrerseits jedoch ist nicht zu leugnen, daß Goethe, indem er die Herstellung des Weißen aus Farben unbedingt verneinte, zu weit ging und von der Wahrheit abirrte. Er tat es indessen nur, weil er beständig die Newtonische Irrlehre im Auge hatte und gegen diese mit Recht behauptete, daß die Anhäufung der Farben nicht zum Lichte führe, da jede Farbe sowohl der Finsternis als dem Lichte angehöre: er wollte also das σκιερον der Farbe durch jene Verneinung besonders geltend machen, und obwohl er wußte, daß die sich physiologisch fordernden Farben, wenn vermischt, sich als Farben zerstören, so erklärte er dies doch hauptsächlich aus der dabei statthabenden Mischung der drei Grundfarben im chemischen Sinn und wollte Grau als das unbedingte und wesentliche Resultat behaupten. Weil er nämlich nicht bis zum letzten Grund aller Farbenerscheinung überhaupt, welcher rein physiologisch ist, vorgedrungen war, sondern sein Ziel im obersten Grundgesetz aller physischen Farben erreicht hatte; so war auch der wahre letzte Grund davon, daß entgegengesetzte Farben vereinigt sich aufheben, weil sie nämlich qualitative Hälften der geteilten Tätigkeit der Retina sind, welche also jetzt wieder zusammengesetzt wird, ihm noch verborgen geblieben und eben dadurch auch der eigentliche Grund und das

innere Wesen des von ihm so sehr urgierten, von der Farbe unzertrennlichen σχιερον, daß dies nämlich nichts anderes, als die Erscheinung der Ruhe der inaktiven Hälfte der Tätigkeit der Retina ist und dasselbe folglich durch die Wiedervereinigung beider Hälften ebenfalls ganz und gar verschwinden muß; daß also endlich das Grau, welches die chemischen Farben, bei ihrem Verschwinden durch Vereinigung der Gegensätze, übrig lassen, nicht den Farben selbst, sondern nur der materialen Bedingung in dieser ihrer grob materialen Ursache angehört und in bezug auf die Farben als solche ein zufälliges genannt werden kann. Es wäre übrigens die größte Unbilligkeit und Undankbarkeit, wenn man Goethen einen Vorwurf daraus machen wollte, daß in einem weitläuftigen Werk, welches so viele Irrtümer aufdeckt und so viele neue Wahrheiten lehrt, diese Irrung sich vorfindet. Der wahre Grund der Herstellung des Weißen aus zwei Farben konnte erst infolge meiner Theorie an den Tag kommen. Multi pertransibunt et augebitur scientia.

Jedoch andrerseits nun wieder kann man keineswegs behaupten, daß Newton in diesem Punkte die Wahrheit getroffen habe. Denn wenn auch zugegeben werden muß, daß er im allgemeinen lehrt, aus Farben lasse sich das Weiße herstellen; so bleibt doch der Sinn, in welchem er es sagt, nämlich die Lehre, daß die sieben Farben die Grundbestandteile des Lichtes seien, welches aus ihrer Vereinigung rekomponiert werde, von Grund aus falsch. Der physiologische Gegensatz der Farben, auf dem ihr ganzes Wesen beruht und in bezug auf welchen allein die Herstellung des Weißen, oder des vollen Lichteindrucks, aus Farben, und zwar aus *zwei*, aus jedem beliebigen *Farbenpaar*, nicht aus sieben bestimmten Farben, statthat, ist ihm immer unbekannt, ja, ungeahndet geblieben, und mit diesem auch die wahre Natur der Farbe. Zudem beweist die Herstellung des Weißen aus zwei Farben die Unmöglichkeit derselben aus sieben. Man kann also zu Gunsten Newtons weiter nichts sagen, als daß er zufällig einen der Wahrheit nahekommenden Ausspruch getan hat. Weil er aber diesen in einem falschen Sinn und zum Behuf einer falschen Theorie vorbrachte; so sind auch die Experimente, durch die er ihn belegen will, größtenteils ungenügend und falsch. Eben hiedurch verleitete er nun Goethen, im Widerspruch gegen jene falsche Theorie, zu viel zu leugnen. Und so ist denn der seltsame Fall eingetreten, daß das Wahre und wirkliche Faktum der Herstellung des vollen Lichteindrucks oder des Weißen, durch Vereinigung der Farben (man muß hier unbestimmt lassen, ob zwei oder sieben), von

Newton aus einem unrichtigen Grund und zum Behuf einer falschen Theorie behauptet, von Goethen aber im Zusammenhange eines sonst richtigen Systems von Tatsachen geleugnet ist. Wäre dasselbe im Newtonischen Sinne wahr, oder überhaupt Newtons Theorie richtig; so müßte zunächst jede Vereinigung zweier der von ihm angenommenen Grundfarben sofort eine hellere Farbe, als jede von ihnen allein ist, geben; weil die Vereinigung zweier homogener Teile des in solche zerfallenen weißen Lichtes sofort ein Rückschritt zur Herstellung dieses weißen Lichtes wäre. Allein jenes ist nicht ein einziges Mal der Fall. Bringen wir nämlich die drei im chemischen Sinne fundamentalen Farben, aus denen alle übrigen zusammengesetzt sind, paarweise zusammen; so gibt Blau mit Rot Violett, welches dunkler ist als jede von beiden; Blau mit Gelb gibt Grün, welches, obwohl etwas heller als jenes, doch viel dunkler als dieses ist; Gelb mit Rot gibt Orange, welches heller als dieses, aber dunkler als jenes ist. Schon hierin liegt eigentlich eine hinreichende Widerlegung der Newtonschen Theorie.

Aber die rechte, faktische, bündige und unabweisbare Widerlegung derselben ist der achromatische Refraktor; daher eben auch Newton, sehr konsequent, einen solchen für unmöglich hielt. Besteht nämlich das weiße Licht aus sieben Lichtarten, deren jede eine andere Farbe und zugleich eine andere Brechbarkeit hat; so ist Brechung unzertrennlich von Isolation der Lichter und sind notwendig der Grad der Brechung und die Farbe jedes Lichts unzertrennliche Gefährten: alsdann muß, wo Licht gebrochen ist, es sich auch gefärbt zeigen; wie sehr auch dabei die Brechung vermannigfaltigt und kompliziert, hin und her, hinauf und herab gezogen werden mag; so lange nur nicht alle sieben Strahlen vollzählig wieder auf einen Klumpen zusammengebracht sind und dadurch, nach Newtonscher Theorie, das Weiße rekomponiert, zugleich aber auch aller Wirkung der Brechung ein Ende gemacht, nämlich alles wieder an Ort und Stelle gebracht ist. Als nun aber die Erfindung der Achromasie das Gegenteil dieses Resultats an den Tag legte, da griffen die Newtonianer, in ihrer Verlegenheit, zu einer Erklärung, welche man mit Goethen für sinnlosen Wortkram zu halten, sich sehr versucht fühlt: denn beim besten Willen, ist es sehr schwer, ihr auch nur einen verständlichen Sinn, d. h. ein anschaulich einigermaßen Vorstellbares, unterzulegen. Da soll nämlich neben der Farbenbrechung noch eine von ihr verschiedene Farbenzerstreuung stattfinden und hierunter zu verstehn sein das Sichentfernen der einzelnen farbigen Lichter voneinander, das

Auseinandertreten derselben, welches die nächste Ursache der Verlängerung des Spektri wäre. Dasselbe ist aber, ex hypothesi, die Wirkung der verschiedenen Brechbarkeit jener farbigen Strahlen. Beruht nun also die sogenannte Zerstreuung, d. h. die Verlängerung des Spektri, also des Sonnenbildes nach der Brechung, darauf, daß das Licht aus verschiedenen farbigen Lichtern besteht, deren jedes, seiner Natur nach, eine verschiedene Brechbarkeit hat, d. h. in einem andern Winkel bricht; so muß doch diese bestimmte Brechbarkeit jedes Lichtes, als seine wesentliche, von ihm unzertrennliche Eigenschaft, stets und überall ihm anhängen, also das einzelne homogene Licht stets auf dieselbe Weise gebrochen werden, eben wie es stets auf dieselbe Weise gefärbt ist. Denn der Newtonsche homogene Lichtstrahl und seine Farbe sind durchaus eines und dasselbe; er ist eben ein farbiger Strahl und sonst nichts: mithin wo der Strahl ist, da ist seine Farbe, und wo diese ist, da ist der Strahl. Liegt es, ex hypothesi, in der Natur eines jeden solchen, anders gefärbten Strahls, auch in einem andern Winkel zu brechen; so wird ihn in diesen und jeden Winkel auch seine Farbe begleiten; folglich müssen dann bei jeder Brechung die verschiedenen Farben zum Vorschein kommen. Um also der von den Newtonianern beliebten Erklärung „zwei verschiedenartige, brechende Mittel können das Licht gleich stark brechen, aber die Farben in verschiedenem Grade zerstreuen" einen Sinn unterzulegen, müssen wir annehmen, daß während Crown- und Flintglas das Licht im ganzen, also das weiße Licht, gleich stark brechen, dennoch die Teile, aus welchen eben dieses Ganze durch und durch besteht, vom Flint- anders als vom Crownglas gebrochen werden, also ihre Brechbarkeit ändern. Eine harte Nuß! — Ferner müssen sie ihre Brechbarkeit in der Weise ändern, daß, bei Anwendung von Flintglas, die brechbarsten Strahlen noch stärkere Brechbarkeit erhalten, die am wenigsten brechbaren hingegen eine noch geringere Brechbarkeit annehmen; daß also dieses Flintglas die Brechbarkeit gewisser Strahlen vermehre und zugleich die gewisser andern vermindere, und dabei dennoch das Ganze, welches allein aus diesen Strahlen besteht, seine vorherige Brechbarkeit behalte. Nichtsdestoweniger steht dieses so schwer faßliche Dogma noch immer in allgemeinem Kredit und Respekt, und kann man, bis auf den heutigen Tag, aus den optischen Schriften aller Nationen ersehn, wie ernsthaft von der Differenz zwischen Refraktion und Disperſion geredet wird. Doch jetzt zur Wahrheit!

Die nächste und wesentlichste Ursache der mittelst der Kombination eines Konvexglases aus Crown- und eines Konkavglases

aus Flintglas zuwege gebrachten Achromasie muß, wie alle Herstellung des Weißen aus Farben, eine physiologische sein, nämlich die Herstellung der vollen Tätigkeit der Retina, auf den von den physischen Farben getroffenen Stellen, indem daselbst, zwar nicht sieben, aber doch zwei Farben, nämlich zwei sich zu jener Tätigkeit ergänzenden Farben, aufeinandergebracht werden, also ein Farbenpaar wieder vereinigt wird. Objektiv, oder physikalisch, wird dies, in gegenwärtigem Fall, folgendermaßen herbeigeführt. Durch die zweimalige Refraktion, in entgegengesetzter Richtung (mittelst Konkav- und Konvexglas), entsteht auch die entgegengesetzte Farbenerscheinung, nämlich einerseits ein gelbroter Rand mit gelbem Saum, und andererseits ein blauer Rand mit violettem Saum. Diese zweimalige Refraktion, in entgegengesetzter Richtung, führt aber auch zugleich jene beiden farbigen Randerscheinungen dergestalt übereinander, daß der blaue Rand den gelbroten Rand und der violette Saum den gelben Saum deckt, wodurch diese zwei physiologischen Farbenpaare, nämlich das von ⅓ und ⅔, und das von ¼ und ¾ der vollen Tätigkeit der Netzhaut, wieder vereinigt werden, mithin auch die Farblosigkeit wiederhergestellt wird. Dies also ist die nächste Ursache der Achromasie.

Was nun aber ist die entferntere? Da nämlich das verlangte dioptrische Resultat, — ein Ueberschuß farblos bleibender Refraktion, — dadurch herbeigeführt wird, daß das in entgegengesetzter Richtung wirkende Flintglas, schon bei bedeutend geringerer Refraktion, die Farbenerscheinung des Crownglas, durch eine gleich breite ihr entgegengesetzte zu neutralisieren vermag, weil seine eigenen Farbenränder und Säume schon ursprünglich bedeutend breiter, als die des Crownglases sind; so entsteht die Frage: wie geht es zu, daß zwei verschiedenartige brechende Mittel, bei gleicher Brechung, eine so sehr verschiedene Breite der Farbenerscheinung geben? — Hievon läßt sich sehr genügende Rechenschaft, gemäß der Goetheschen Theorie, geben, wenn man nämlich diese etwas weiter und dadurch deutlicher ausführt, als er selbst es getan hat. Seine Ableitung der prismatischen Farbenerscheinung aus seinem obersten Grundsatz, den er Urphänomen nennt, ist vollkommen richtig: nur hat er sie nicht genug ins einzelne herabgeführt; während doch ohne eine gewisse Akribologie solchen Dingen kein Genüge geschieht. Er erklärt ganz richtig jene farbige, die Refraktion begleitende Randerscheinung aus einem, das durch Brechung verrückte Hauptbild begleitenden Nebenbilde. Aber er hat nicht die

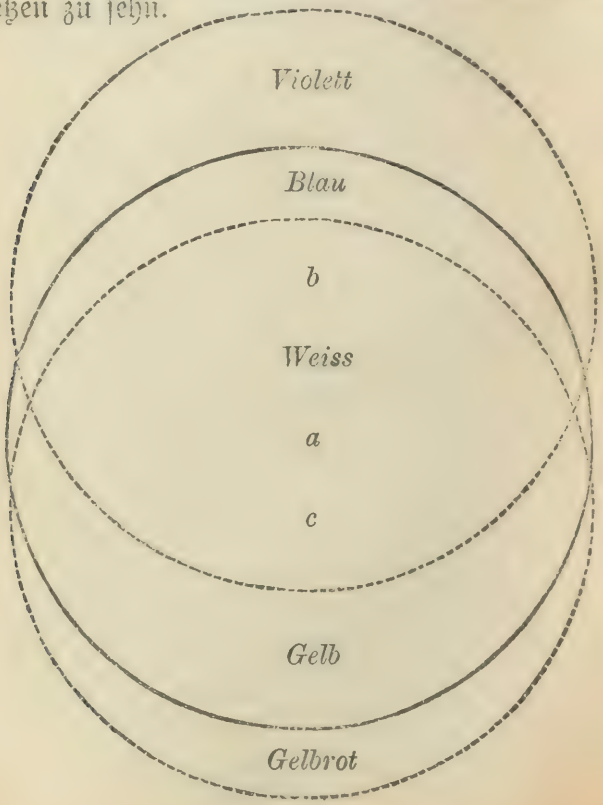
Lage und Wirkungsweise dieses Nebenbildes ganz speziell bestimmt und durch eine Zeichnung veranschaulicht; ja, er spricht durchweg nur von einem Nebenbilde; wodurch denn die Sache so zu stehn kommt, daß wir annehmen müssen, nicht bloß das Licht, oder leuchtende Bild, sondern auch die es umgebende Finsternis erleide eine Brechung. Ich muß daher hier seine Sache ergänzen, um zu zeigen, wie eigentlich jene, bei gleicher Brechung, aber verschiedenen brechenden Substanzen, verschiedene Breite der farbigen Randerscheinung entsteht, welche die Newtonianer durch den sinnlosen Ausdruck einer Verschiedenheit der Refraktion und Disperſion bezeichnen.

Zuvor ein Wort über den Ursprung dieser, bei der Refraktion das Hauptbild begleitenden Nebenbilder. Natura non facit saltus: so lautet das Gesetz der Kontinuität aller Veränderungen, vermöge dessen, in der Natur, kein Uebergang, sei er im Raum, oder in der Zeit, oder im Grade irgendeiner Eigenschaft, ganz abrupt eintritt. Nun wird das Licht, bei seinem Eintritt in das Prisma, und abermals bei seinem Austritt, also zweimal, von seinem graden Wege plötzlich abgelenkt. Sollen wir nun voraussetzen, dies geschehe so abrupt und mit solcher Schärfe, daß dabei das Licht auch nicht die geringste Vermischung mit der es umgebenden Finsternis erlitte, sondern, mitten durch diese in so bedeutenden Winkeln sich schwenkend, doch seine Grenzen auf das schärfste bewahre, — so daß es in ganz unvermischter Lauterkeit durchkäme und ganz vollständig zusammenbliebe? Ist nicht vielmehr die Annahme naturgemäßer, daß, sowohl bei der ersten, als bei der zweiten Brechung, ein sehr kleiner Teil dieser Lichtmasse nicht schnell genug in die neue Richtung komme, sich dadurch etwas absondere und nun, gleichsam eine Erinnerung des eben verlassenen Weges nachtragend, als Nebenbild das Hauptbild begleite, nach der einen Brechung etwas über, nach der andern etwas unter ihm schwebend? Deshalb hat man auch bemerkt, daß mit jeder Brechung des Lichts eine Lichtschwächung notwendig verbunden ist. (Birnbaum, Reich der Wolken, p. 61.) Ja, man könnte hierbei an die Polarisation des Lichts, mittelst eines Spiegels, denken, der einen Teil desselben zurückwirft, einen andern durchläßt. Das Wesentlichste des Vorgangs aber ist, daß, bei der Brechung, das Licht mit der es begrenzenden Finsternis eine so innige Verschmelzung eingeht, daß diese nicht mehr, wie z. B. Halbschatten tun, bloß die intensive, sondern die qualitative Teilung der Tätigkeit der Retina hervorruft.

Umstehende Figur zeigt nun spezieller, wie aus der Wir-

lung jener beiden, bei der prismatischen Refraktion abfallender Nebenbilder, gemäß dem Goetheschen Grundgesetze, die vier prismatischen Farben entstehn, als welche allein, nicht aber sieben, wirklich vorhanden sind.

Diese Figur stellt eine, auf schwarzes glanzloses Papier geklebte, weiße Papierscheibe, von etwa vier Zoll Durchmesser vor, wie sie, durch das Prisma, aus einer Entfernung von etwa drei Schritten angeschaut, in der Natur und nicht nach Newtonischen Fiktionen, sich darstellt. Hievon nun aber hat jeder, der wissen will, wovon die Rede sei, sich durch Autopsie zu überzeugen. Er wird alsdann, das Prisma vor die Augen haltend und bald näher, bald ferner tretend, die beiden Nebenbilder beinahe geradezu und unmittelbar wahrnehmen, und wird sehn, wie sie, seiner Bewegung folgend, sich vom Hauptbilde bald mehr, bald weniger entfernen und übereinander schieben. Tritt er beträchtlich weiter zurück, so greifen Blau und Gelb übereinander, und er genießt das höchst erbauliche Schauspiel, aus ihnen das Newtonische homogene Licht Grün, das reine Urgrün sich zusammensetzen zu sehn.



Prismatische Versuche überhaupt lassen sich auf zweierlei Weise machen: entweder so, daß die Refraktion der Reflexion, oder so, daß diese jener vorhergeht: ersteres geschieht, wenn das Sonnenbild durch das Prisma auf die Wand fällt: letzteres, wenn man durch das Prisma ein weißes Bild betrachtet. Diese letztere Art ist nicht nur weniger umständlich auszuführen, sondern zeigt auch das eigentliche Phänomen viel deutlicher; welches teils daher kommt, daß hier die Wirkung der Refraktion unmittelbar zum Auge gelangt, wodurch man den Vorteil hat, die Wirkung aus erster Hand zu erhalten; während man sie, bei jener andern Art, erst aus zweiter Hand, nämlich nach geschehener Reflexion von der Wand, erhält; teils aber, daß hier das Licht unmittelbar von einem nahen, scharf begrenzten und nicht blendenden Gegenstande ausgeht; während, bei der ersten Art, es direkt das Bild eines 20 Millionen Meilen entfernten, dementsprechend großen und eigenes Licht ausstrahlenden Körpers ist, welches durch das Prisma fährt. Daher zeigt dann die hier abgebildete weiße Scheibe (deren Stelle, bei der ersten Art, die Sonne vertritt) ganz deutlich die sie begleitenden, auf Anlaß einer zweimaligen, sie nach oben verrückenden Refraktion entstandenen zwei Nebenbilder. Das von der ersten Refraktion, die beim Eintritt des Lichts in das Prisma stattfindet, herrührende Nebenbild schleppt hinten nach und bleibt daher mit seinem äußersten Rande noch in der Finsternis stecken und von ihr überzogen; das andere hingegen, welches bei der zweiten Refraktion, also beim Austritt des Lichts aus dem Prisma, entsteht, eilt vor und zieht sich deshalb über die Finsternis her. Die Wirkungsart beider erstreckt sich aber auch, wiewohl schwächer, auf *den* Teil des Hauptbildes, der durch ihren Verlust geschwächt ist; daher nur *der* Teil desselben, welcher von beiden Nebenbildern bedeckt bleibt und also sein volles Licht behält, weiß erscheint: da hingegen, wo *ein* Nebenbild *allein* mit der Finsternis kämpft, oder das durch den Abgang dieses Nebenbildes etwas geschwächte Hauptbild schon von der Finsternis beeinträchtigt wird, entstehn Farben, und zwar dem Goetheschen Gesetze gemäß. Demnach sehn wir am obern Teile, wo *ein* Nebenbild allein voreilend sich über die schwarze Fläche zieht, Violett entstehn; darunter aber, wo schon das Hauptbild, jedoch durch Verlust geschwächt, wirkt, Blau: am untern Teile des Bildes hingegen zeigt sich da, wo das einzelne Nebenbild in der Finsternis stecken bleibt, Gelbrot, darüber aber, wo schon das geschwächte Hauptbild durchscheint, Gelb; eben wie die aufgehende

Sonne, zuerst vom niedern dickern Dunstkreise bedeckt gelbrot, in den dünneren angelangt, nur noch gelb erscheint. Eben weil, dieser Auslegung zufolge, nicht die weiße Scheibe allein das Hervorbringende der Farben ist, sondern die Finsternis als zweiter Faktor mitwirkt, fällt die Farbenerscheinung viel besser aus, wenn die weiße Scheibe auf einem schwarzen Grunde haftet, als wenn auf einem hellgrauen.

Nach dieser Erklärung der prismatischen Erscheinung wird es uns nicht schwer werden, wenigstens im Allgemeinen zu begreifen, warum, bei gleicher Brechung des Lichts, einige brechende Mittel, wie eben das Flintglas, eine breitere, andere, wie das Crownglas, eine schmälere, farbige Randerscheinung geben; oder, in der Sprache der Newtonianer, worauf die Ungleichmäßigkeit der Lichtbrechung und Farbenzerstreuung, ihrer Möglichkeit nach, beruhe. Die Brechung nämlich ist die Entfernung des Hauptbildes von seiner Einfallslinie; die Zerstreuung hingegen ist die dabei eintretende Entfernung der beiden Nebenbilder vom Hauptbilde; dieses Akzidens nun aber finden wir bei verschiedenartigen lichtbrechenden Substanzen in verschiedenem Grade vorhanden. Demnach können zwei durchsichtige Körper gleiche Brechungskraft haben, d. h. das durch sie gehende Lichtbild gleich weit von seiner Einfallslinie ablenken; dabei jedoch können die Nebenbilder, welche allein die Farbenerscheinung verursachen, bei der Brechung durch den einen Körper mehr, als bei der durch den andern, sich vom Hauptbilde entfernen.

Um nun diese Rechenschaft von der Sache mit der so oft wiederholten, oben analysierten, Newtonischen Erklärung des Phänomens zu vergleichen, wähle ich den Ausdruck dieser letzteren, welcher, am 27. Oktober 1836, in den „Münchner Gelehrten Anzeigen", nach den Philosophical Transactions, mit folgenden Worten gegeben wird: „Verschiedene durchsichtige „Substanzen brechen die verschiedenen homogenen Lichter in sehr „ungleichem Verhältnis*); so daß das Spektrum, durch ver„schiedene brechende Mittel erzeugt, bei übrigens gleichen Um„ständen, eine sehr verschiedene Ausdehnung erlangt." — Wenn die Verlängerung des Spektrums überhaupt von der ungleichen Brechbarkeit der homogenen Lichter selbst herrührte; so müßte sie überall dem Grade der Brechung gemäß ausfallen, und demnach könnte nur infolge größerer Brechungskraft eines Mittels größere Verlängerung des Bildes entstehn. Ist nun aber dies

*) Jedoch die Summe derselben, das weiße Licht in gleichem! setze ich ergänzend hinzu.

nicht der Fall, sondern gibt von zwei, gleich stark brechenden Mitteln das eine ein längeres, das andere ein kürzeres Spektrum; so beweist dies, daß die Verlängerung des Spektri nicht direkte Wirkung der Brechung, sondern bloß Wirkung eines die Brechung begleitenden Akzidens sei. Ein solches nun sind die dabei entstehenden Nebenbilder: diese können sehr wohl, bei gleicher Brechung, nach Beschaffenheit der brechenden Substanz, sich mehr oder weniger vom Hauptbilde entfernen.

§ 11.

Die drei Arten der Teilung der Tätigkeit der Retina im Verein.

Ich bemerke noch der Vollständigkeit wegen, daß, wie die Abweichung einer Farbe von ihrer höchsten Energie, entweder ins Blasse oder ins Dunkle, eine Vereinigung der qualitativen Teilung der Tätigkeit der Retina mit der intensiven ist, gleichermaßen auch die extensive Teilung mit der qualitativen sich verbindet, indem ein Teil der Retina die eine, ein andrer eine andre Farbe auf äußern Reiz hervorbringt, wo dann bekanntlich, nach Aufhören des Reizes, die beiden geforderten Farben an jeder Stelle sich als Spektra einfinden. Beim gewöhnlichen Gebrauch des Auges werden meistens alle drei Arten der Teilung der Tätigkeit desselben zugleich und im Verein vollzogen.

Wollte man etwa darin eine Schwierigkeit finden, daß, meiner Theorie zufolge, beim Anblick einer sehr bunten Fläche, die Tätigkeit der Retina an hundert Stellen zugleich, in sehr verschiedenen Proportionen, geteilt würde; so erwäge man, daß beim Anhören der Harmonie eines zahlreichen Orchesters, oder der schnellen Läufe eines Virtuosen, das Trommelfell und der Gehörnerv, bald simultan, bald in der raschesten Sukzession, in Schwingungen nach verschiedenen Zahlenverhältnissen versetzt wird, welche die Intelligenz alle auffaßt, arithmetisch abschätzt, die ästhetische Wirkung davon empfängt und jede Abweichung von der mathematischen Richtigkeit eines Tones sogleich bemerkt: dann wird man finden, daß ich dem viel vollkommeneren Gesichtssinn nicht zu viel zugetraut habe.

Hier verdient nun noch ein besonders, gewissermaßen abnormes Phänomen erwähnt zu werden, welches mit der Scherfferschen Auslegung schlechterdings unvereinbar ist, mithin zu ihrer Widerlegung beiträgt, nach der meinigen aber noch einer besonderen Erklärung bedarf. Wenn nämlich auf einer großen gefärbten Fläche einige kleinere farblose Stellen sind; so wer-

den diese, wann nachher das durch die gefärbte Fläche hervorgerufene physiologische Spektrum eintritt, nicht mehr farblos bleiben, sondern sich in der zuerst dagewesenen Farbe der ganzen Fläche selbst darstellen, obgleich sie keineswegs vom Komplement derselben affiziert gewesen sind. Z. B. auf das Anschauen einer grünen Hausmauer mit kleinen grauen Fenstern, folgt als Spektrum eine rote Mauer, nicht mit grauen, sondern mit grünen Fenstern. Gemäß meiner Theorie haben wir dies daraus zu erklären, daß, nachdem auf der ganzen Retina eine bestimmte qualitative Hälfte ihrer Tätigkeit, durch die gefärbte Fläche, hervorgerufen war, jedoch einige kleine Stellen von dieser Erregung ausgeschlossen blieben, und nun nachher, beim Aufhören des äußern Reizes, die Ergänzung der durch ihn erregten Tätigkeitshälfte sich als Spektrum einstellt, alsdann die davon ausgeschlossen gebliebenen Stellen, auf konsensuelle Weise, in jene zuerst dagewesene qualitative Hälfte der Tätigkeit geraten, indem sie jetzt gleichsam nachahmen, was vorhin der ganze übrige Teil der Retina getan hat, während sie allein, durch Ausbleiben des Reizes, davon ausgeschlossen waren; mithin, daß sie, sozusagen, nachexerzieren.

§ 12.

Von einigen Verletzungen und einem abnormen Zustande des Auges.

Auch mag hier die Bemerkung Platz finden, daß diejenigen Spektra, welche durch mechanische Erschütterung des Auges, und die, welche durch Blendung hervorgebracht werden, der Art nach als einerlei anzusehn und nur dem Grade nach verschieden sind. Man kann sie füglich pathologische Spektra nennen: denn wie die erstern durch offenbare Verletzung entstehn, so sind die letztern Erscheinungen einer durch Ueberreizung hervorgebrachten transitorischen Zerrüttung der Tätigkeit der Retina, welche alsdann, gleichsam aus ihrem Gleichgewicht gebracht, sich krampfhaft bald so, bald anders teilt und so die Erscheinungen zeigt, welche Goethe (Bd. 1, S. 15) beschreibt. Ein geblendetes Auge hat, wenn es ins Helle sieht, ein rotes, wenn ins Dunkle, ein grünes Spektrum, eben weil seine Tätigkeit durch die Gewalt des Ueberreizes geteilt ist und nun, nach Maßgabe des äußern Verhältnisses, bald die eine, bald die andere Hälfte hervortritt.

Die der Blendung entgegengesetzte Verletzung des Auges ist die Anstrengung desselben in der Dämmerung. Bei der Blendung ist der Reiz von außen zu stark, bei der Anstrengung in

der Dämmerung ist er zu schwach. Durch den mangelnden äußern Reiz des Lichtes ist nämlich die Tätigkeit der Retina intensiv geteilt, und nur ein kleiner Teil derselben ist wirklich aufgeregt. Dieser wird nun aber durch willkürliche Anstrengung, z. B. beim Lesen, vermehrt, also ein intensiver Teil der Tätigkeit wird ohne Reiz, ganz durch innere Anstrengung, aufgeregt. Um die Schädlichkeit hievon recht anschaulich zu machen, bietet sich mir kein anderer, als ein obszöner Vergleich dar. Jenes schadet nämlich auf dieselbe Art, wie Onanie und überhaupt jede, ohne Einwirkung des naturgemäßen Reizes von außen, durch bloße Phantasie entstehende Aufreizung der Genitalien viel schwächender ist, als die wirkliche natürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes.

Warum die künstliche Beleuchtung der Lichtflamme das Auge mehr angreift, als das Tageslicht, wird durch meine Theorie erst eigentlich verständlich. Die Lichtflamme beleuchtet alles rötlichgelb (daher auch die blauen Schatten). Folglich sind, so lange wir bei Licht sehn, immer nur etwas über ⅔ der Tätigkeit der Retina erregt und tragen die ganze Anstrengung des Sehns, während beinahe ⅓ feiert. Dies muß auf eine ähnliche Art schwächen, wie der Gebrauch eines geschliffenen Glases vor einem Auge; ja, um so mehr, als hier die Teilung der Tätigkeit der Retina keine bloß intensive, sondern eine qualitative ist, und die Retina, unausgesetzt lange Zeit in derselben gehalten wird: daher auch ihr Drang, das Komplement hervorzubringen, welchen sie bei Gelegenheit jedes anderweitig schwach beleuchteten Schattens sogleich durch Färbung desselben befriedigt. Es war daher ein guter Vorschlag, die Nachtbeleuchtung durch blaue, ganz wenig ins Violette spielende Gläser, dem Tageslicht ähnlich zu machen; wobei ich, aus eigener Erfahrung, empfehle, daß man die Gläser ja nicht zu dunkel, oder zu dick, nehme; da sonst nur der Anschein der Dämmerung entsteht. Man sehe übrigens Parrot, Traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour. Strasb. 1791.

Einen hinzukommenden Beweis von der subjektiven Natur der Farbe, daß sie nämlich eine Funktion des Auges selbst ist, folglich diesem unmittelbar angehört und erst sekundär und mittelbar den Gegenständen, gibt uns zunächst der Daguerrotyp, der, auf seinem rein objektiven Wege, alles Sichtbare der Körper wiedergibt, nur nicht die Farbe. Einen anderen, noch schlagenderen Beweis liefern uns die zwar selten, aber doch hin und wieder vorkommenden Menschen, welche gar keine Farben

sehn, deren Retina also die Fähigkeit zur qualitativen Teilung ihrer Tätigkeit mangelt. Sie sehn demnach nur die Gradation des Hellen und Dunkeln, folglich stellt ihnen die Welt sich dar, wie ein getuschtes Bild, oder ein Kupferstich, oder ein Daguerrotyp; sie ist des eigentümlichen Reizes beraubt, welchen die Zugabe der Farbe ihr für uns verleiht. Ein Beispiel davon findet sich schon im 67. Bande der Philosophical Transactions vom J. 1777, woselbst (S. 260) ausführlicher Bericht erteilt wird über drei Brüder Harris, die sämtlich keine Farben sahen; und im folgenden Bande steht ein Aufsatz von J. Scott, der keine Farben sah, welchen Fehler mehrere Glieder seiner Familie ebenfalls hatten. An demselben Mangel litt der zu seiner Zeit berühmte, in Hamburg lebende Arzt Unzer: dieser war jedoch bemüht, ihn möglichst zu verbergen, weil er daran ein offenbares Hindernis bei der Diagnose und Semiotik hatte. Seine Frau hatte einmal, um der Sache auf den Grund zu kommen, sich blau geschminkt; worauf er bloß bemerkte, daß sie heute zu viel Rot aufgelegt habe. Ich verdanke diese Nachricht einem Maler Demiani, welcher vor 40 Jahren Galerieinspektor in Dresden war, und dem die Sache einst dadurch bekannt geworden war, daß er jene Frau porträtiert hatte, worauf Unzer ihm gestand, daß und warum er über das Kolorit nicht urteilen könne. Noch ein Beispiel dieser Art liefert ein Herr v. Zimmermann, welcher im Anfang dieses Jahrhunderts in Riga lebte. Die folgenden Nachrichten über ihn verbürgt mir der Verleger dieser Schrift *), der ihn selbst gekannt hat und sich auch auf den Herrn Oberschuldirektor Albanus beruft, welcher Erzieher jenes Herrn gewesen ist. Für diesen Herrn v. Zimmermann also war durchaus keine Farbe vorhanden: er sah alles nur weiß, schwarz und in Nüancen von Grau. Er spielte sehr gut Billard, und da dieses in Riga mit gelbgefärbten und roten Bällen geschieht, konnte er solches doch sehr wohl unterscheiden, weil ihm die roten viel dunkler aussahen. (Nach meiner Theorie mußte ihm, bei reinen Farben, rot um die Hälfte dunkler als gelb sein.) Man hat mit ihm einen Versuch angestellt, der in Hinsicht auf meine Theorie nicht glücklicher hätte erdacht werden können. Er trug eine rote Uniform: man legte ihm statt ihrer eine grüne hin; er bemerkte gar nichts, zog diese an und war im Begriff, damit auf die Parade zu gehn. Denn freilich mußte für ihn reines Rot und reines Grün sich so gleich sein, wie ½=½ ist. Seiner Retina fehlte also gänz-

*) J. F. Hartknoch, im J. 1815.

lich die Fähigkeit, ihre Tätigkeit qualitativ zu teilen. — Viel weniger selten sind Leute, welche die Farben nur sehr unvollkommen sehn, indem sie einige derselben erkennen, jedoch die meisten nicht. Mir sind, in eigener Erfahrung, drei solche vorgekommen: sie konnten am wenigsten Rot und Grün unterscheiden, aus der soeben angegebenen Ursache. Daß eine solche Achromatoblepsie auch temporär eintreten kann, ist zu ersehn aus einer Abhandlung von Th. Clemens „Farbenblindheit während der Schwangerschaft, nebst einigen Erörterungen über Farbenblindheit im Allgemeinen", befindlich im Archiv für physiologische Heilkunde vom Jahre 1858. (Ueber Farbenblindheit vergl. auch G. Wilson, On Colour-Blindness, Edinburgh, 1855.)

§ 13.

Von den äußern Reizen, welche die qualitative Teilung der Tätigkeit der Retina erregen.

Wir haben bisher die Farben in der engsten Bedeutung betrachtet, nämlich als Zustände, Affektionen des Auges. Diese Betrachtung ist der erste und wesentlichste Teil der Farbenlehre, die Farbenlehre im engsten Sinne, welche, als solche, allen ferneren Untersuchungen über die Farben zum Grunde liegen muß und mit der sie stets in Uebereinstimmung bleiben müssen. An diesen ersten Teil hat sich als der zweite zu schließen die Betrachtung der Ursachen, welche, von außen als Reize auf das Auge wirkend, nicht, wie das reine Licht und das Weiße, die ungeteilte Tätigkeit der Retina, in stärkern oder schwächern Graden, sondern immer nur eine qualitative Hälfte derselben hervorrufen. Die äußern Ursachen hat Goethe selbst richtig und treffend in zwei Klassen gesondert, nämlich in die chemischen und physischen Farben, d. h. in die den Körpern inhärierenden, bleibenden Farben, und die bloß temporären, durch irgendeine besondere Kombination des Lichtes mit den durchsichtigen Medien entstehenden. Sollte nun ihr Unterschied durch einen einzigen völlig allgemeinen Ausdruck bezeichnet werden, so würde ich sagen: physische Farben sind diejenigen Ursachen der Erregung einer qualitativen Hälfte der Tätigkeit der Retina, die uns als solche zugänglich sind; daher wir einsehn, daß, wenn wir auch über die Art ihres Wirkens noch uneinig sind, dasselbe doch gewissen Gesetzen unterworfen sein muß, die auch unter den verschiedensten Umständen und bei den verschiedensten Materien obwalten, so daß das Phänomen stets auf sie zurückgeführt wer-

den kann; die chemischen Farben hingegen sind die, bei denen dies nicht der Fall ist; sondern deren Ursachen wir erkennen, ohne die Art ihres speziellen Wirkens auf das Auge irgend zu begreifen. Denn, wenn wir gleich wissen, daß z. B. dieser oder jener chemische Niederschlag diese bestimmte Farbe gibt und insofern ihre Ursache ist; so wissen wir hier doch nicht die Ursache der Farbe als solcher, nicht das Gesetz, demzufolge sie hier eintritt, sondern ihr Eintreten wird nur a posteriori erkannt und bleibt für uns insofern zufällig. Von den physischen Farben hingegen wissen wir als solchen die Ursache, das Gesetz ihrer Erscheinung; daher auch unsere Erkenntnis derselben nicht an bestimmte Materien gebunden ist, sondern von jeder gilt: so z. B. entsteht Gelb, sobald Licht durch ein trübes Mittel bricht, dies mag nun ein Pergament, eine Flüssigkeit, ein Dunst, oder das prismatische Nebenbild sein. — Auch Schwarz und Weiß sind physisch wie chemisch vorhanden: das physische Schwarz ist die Finsternis, das physische Weiß die vollendete Trübe. Dem Gesagten zufolge kann man die physischen Farben auch die verständlichen, die chemischen aber die unverständlichen nennen. Durch Zurückführung der chemischen Farben auf physische, in irgendeinem Sinne, würde der zweite Teil der Farbenlehre zur Vollendung gebracht sein. Newton hat hievon gerade das Gegenteil getan und die physischen Farben auf chemische zurückgeführt, indem er lehrt, bei der Brechung zersplittere sich der weiße Strahl in sieben ungleich brechbare Teile, und diese hätten eben per accidens eine violette, indigoblaue usw. Farbe.

Ueber die chemische Farbe werde ich weiterhin einiges beibringen: hier zunächst von der physischen. Da der äußere Reiz der Tätigkeit der Retina zuletzt immer das Licht ist; so muß für die Modifikation jener Tätigkeit, in deren Empfindung die Farbe besteht, auch eine ihr genau entsprechende Modifikation des Lichtes nachgewiesen werden können. Welche dieses sei, ist das punctum controversiae zwischen Newton und Goethe, welches, in letzter Instanz, durch vorgelegte Tatsachen und Versuche, unter richtiger Beurteilung derselben, zu entscheiden ist. Wenn wir nun aber in Erwägung nehmen, was oben § 2 über den notwendigen Parallelismus zwischen Ursache und Wirkung beigebracht worden ist: so werden wir nicht zweifeln, daß schon die, durch das Bisherige gewonnene, genauere Erkenntnis der zu erklärenden Wirkung, also der Farbe als physiologischer Tatsache, uns in den Stand setzt, auch über die nachgeforschten äußern Ursachen derselben, unabhängig von aller experimentalen

Untersuchung und also insofern a priori, einiges festzustellen. Dies wäre hauptsächlich Folgendes:

1) Die Farben selbst, ihre Verhältnisse zueinander und die Gesetzmäßigkeit ihrer Erscheinung, dies alles liegt im Auge selbst, und ist nur eine besondere Modifikation der Tätigkeit der Retina. Die äußere Ursache kann nur als Reiz, als Anlaß zur Aeußerung jener Tätigkeit, also nur sehr untergeordnet wirken: sie kann bei der Hervorbringung der Farbe im Auge, d. i. bei der Erregung der Polarität seiner Retina, immer nur eine solche Rolle spielen, wie bei der Hervorrufung der im Körper schlummernden Elektrizität, d. i. Trennung des + E und — E, die Reibung. Keineswegs aber können die Farben in bestimmter Zahl irgendwo außer dem Auge, rein objektiv, vorhanden sein, dort bestimmte Gesetze und Verhältnisse zueinander haben und nun ganz fertig dem Auge überliefert werden. Wollte man, trotz allen diesem, eine Vereinigung meiner Theorie mit der Newtonischen bewerkstelligen; so ließe dieser unglückliche Gedanke sich nur ausführen mittelst der Annahme der wunderlichsten harmonia praestabilita, zu welcher jemals ein Menschenkopf in seiner spekulativen Bedrängnis griff. Zufolge derselben nämlich müßten gewisse Farben, obwohl sie im Auge, nach den Gesetzen seiner Funktionen, eben wie alle übrigen unzähligen Farben, entstehn, dennoch schon im Lichte selbst, und zwar in dessen Bestandteilen, eigens dazu bereitliegende, gleichsam bestellte Ursachen haben.

2) Jede Farbe ist die qualitative Hälfte der vollen Tätigkeit der Retina, zu der sie durch eine andere Farbe, ihr Komplement, ergänzt wird. Folglich gibt es durchaus nur Farbenpaare und keine einzelnen Farben: also kann man nicht sieben, eine ungerade Zahl, einzig wirklich existierende Farben annehmen.

3) Die Farben bilden einen stetigen Kreis, innerhalb dessen es keine Grenzen, keine feste Punkte gibt, den Aequator der oben § 5 beschriebenen Rungeschen Farbenkugel. Durch Teilung dieses Kreises in zwei Hälften entsteht jede Farbe, und ihr ergänzender Gegensatz ist sofort gegeben: beide zusammen enthalten immer potentialiter den ganzen Kreis. Die Farben sind also der Zahl nach unendlich: daher kann man durchaus weder sieben, noch irgendeine andere bestimmte Zahl feststehender Farben annehmen. Bloß durch das rationale, leicht aufzufassende und in den ersten Zahlen ausdrückbare Verhältnis, in welchem, bei gewissen Farben, die Tätigkeit der Retina sich teilt, zeichnen sich drei Farbenpaare besonders aus und sind

deshalb immer und überall durch eigene Namen bezeichnet worden; wozu außer diesem kein anderer Grund ist, da sie übrigens vor den andern nichts voraus haben.

4) Der unendlichen Anzahl möglicher Farben, welche aus der, auf unendliche Weisen modifikabeln Teilbarkeit der Tätigkeit der Retina entspringt, muß auch in der als Reiz wirkenden äußern Ursache eine ebenso unendliche und der zartesten Uebergänge fähige Modifikabilität entsprechen. Dies leistet aber keineswegs die Annahme von sieben oder irgendeiner bestimmten Anzahl homogener Lichter, als Teile des weißen Lichtes, die jedes für sich steif und starr dastehn, miteinander aber vereinigt, nie etwas anderes geben könnten, als einen Schritt zur Rückkehr in die Farblosigkeit. Ich weiß wohl, daß Newton bisweilen, wenn der Zusammenhang seines Gewebes es fordert, versichert, es sei mit den sieben homogenen Lichtern im Grunde doch nur Spaß, sie seien gar nicht homogen, sondern höchst zusammengesetzt, nämlich aus unendlich vielen wirklich und eigentlich homogenen Lichtern. Dies könnte nun, auch hier vorgebracht, allenfalls gegen die Anforderung dieser Nummer die homogenen Lichter retten: dasselbe Argument verdirbt sie aber um so sicherer in der nächsten: denn nicht zu gedenken, daß sie jetzt nur so existieren wie Demokrits Atome, so folgt, daß jedes homogene Licht, d. h. jede wirkliche Urfarbe sich zum Weißen verhält, wie ein unendlich kleiner Bruch zu eins, wodurch sie durchaus in Dunkelheit verschwindet und unsichtbar wird. — Auf das vollkommenste dagegen genügt der hier gemachten Forderung Goethes Lehre. Denn ein Trübes, das sich bald diesseit, bald jenseit des Lichtes befinden, dabei in unzähligen Graden bald dichter bald durchsichtiger sein, das endlich auch von beiden Seiten ungleich in den verschiedensten Verhältnissen beleuchtet werden kann: dies gibt uns in der Ursache dieselbe unendliche Modifikabilität wieder, die wir in der Wirkung gefunden haben.

5) Das der Farbe wesentliche σκιερον, oder ihre schattige Natur, haben wir im Auge darin begründet gefunden, daß die nur halbe Tätigkeit der Retina die Ruhe der andern Hälfte voraussetzt, deren Ausdruck eben jenes σκιερον ist, dessen, durch diese Notwendigkeit, in der Farbe sich darstellende innige Verbindung mit dem Licht wir einer chemischen Mischung des Lichtes und der Finsternis verglichen haben. Dieses σκιερον muß sich auch außer dem Auge, in der äußern Ursache, auf irgendeine Art repräsentiert wiederfinden. In diesem Punkt würde nun zwar Newtons Lehre, daß die Farbe immer $^1/_7$ des ganzen Lichtes sei, höchst notdürftig genügen, indem sie nämlich die Farbe für ein

minder Helles, als das Weiße anerkennt, jedoch in dem übertriebenen Maße, daß, der Helle nach, alle Farben (mit unbedeutenden Unterschieden) sich einzeln zum Weißen verhalten, etwa wie 1 zu 7, oder allenfalls zu 6; wir aber wissen, daß sogar die schwächste und dunkelste aller Farben, das Violett, sich zum Weißen verhält, wie 1 zu 4; blau, wie 1 zu 3; grün und rot, wie 1 zu 2; und gelb gar wie 3 zu 4. In der vorhergehenden Nummer ist schon gesagt worden, wie gar schlimm es hier um die Newtonische Theorie steht, wenn man, wie ihre eigentlich esoterische Lehre ist, statt sieben homogener Lichter, unendliche annimmt. — Hingegen entspricht auch der Forderung über das σκιερον auf das vollkommenste und befriedigendste das von Goethe aufgestellte Urphänomen. Aus Licht und Finsternis, im innigsten Verein, läßt er die Farbe entstehen. Ein verdunkeltes Licht erregt im Auge Gelb; eine erleuchtete Finsternis Blau; beides jedoch darf nicht unmittelbar geschehn, wodurch bloß Dämmerung, grau, intensive Teilung der Tätigkeit der Retina entstände; sondern mittelst des Dazwischentretens eines dritten, des Trüben, welches gleichsam das menstruum der chemischen Durchdringung des Lichtes und der Finsternis wird, welche nunmehr die Polarität des Auges, d. i. die qualitative Teilung seiner Tätigkeit, hervorruft. — Goethe stellt, nachdem er den physiologischen Gegensatz der Farben, in allen seinen Phänomenen, trefflich geschildert hat, als physischen Gegensatz Gelb und Blau auf, als welche aus entgegengesetzten Ursachen entstehn: Gelb dadurch, daß ein Trübes dem Auge das Licht hemmt: Blau, indem das Auge durch ein beleuchtetes Trübes in das Finstre sieht. Es hat nun mit diesem physischen Gegensatz auch seine völlige Richtigkeit, so lange man ihn als allgemeinen Ausdruck für zwei Hauptverhältnisse aller physischen Farben versteht, und Blau und Gelb hier gleichsam als Repräsentanten zweier Klassen, der kalten und warmen Farben, ansieht. Wollte man aber es im engsten Sinne verstehn und gerade zwischen Gelb und Blau einen bestehenden physischen Gegensatz annehmen; so müßte man befremdet werden durch die Inkongruenz des Gegensatzes der physiologischen Farben mit dem der physischen, indem ja der eigentliche Gegensatz von Blau Orange, und von Gelb Violett ist, und vorauszusetzen war, daß das Verhältnis, welches zwischen den Farben, im eigentlichen Sinn, besteht, auch zwischen ihren außer dem Auge liegenden Ursachen sich wiederfinden müßte; in Gemäßheit des oben erwähnten Aristotelischen Satzes των εναντιων τα εναντια αιτια (contrarium contrariae sunt causae), De generat. et corrupt. c. 10. Allerdings ist es auch so, und

jene Inkongruenz ist bloß scheinbar. Denn genauer betrachtet gibt derselbe und nämliche Grad von Trübe, welcher vor die Finsternis gezogen und beleuchtet, reines Blau erregt, wenn er umgekehrt das Licht hemmt, nicht Gelb, sondern Orange; und ebenso wird allemal ein und derselbe Grad von Trübe, unter in bezug auf Licht und Finsternis entgegengesetzten Umständen, zwei entgegengesetzte, einander ergänzende Farben geben. Daß dies sein muß, geht schon a priori aus folgender Betrachtung hervor. Die geforderte und nachher als Spektrum hervortretende Farbe ist das Komplement der gegebenen: daher muß ihr so viel von der vollen Tätigkeit des Auges abgehn, als jene davon hat; d. h. sie muß gerade soviel Finsternis (σκιερον) enthalten, als jene Licht enthält. Nun ist bei allen physischen Farben der positiven Seite (d. h. allen, die zwischen Gelb und Rot liegen) das Trübe Ursache ihrer Finsternis, da es das Licht hemmt; umgekehrt ist bei allen Farben der negativen Seite das Trübe Ursache ihrer Helle, indem es das auffallende Licht, welches sich sonst in die Finsternis verlöre, zurückwirft. Also muß, unter entgegengesetzten Umständen, die nämliche Trübe in einem Fall gerade so viel Erhellung verursachen, als im umgekehrten Verfinsterung: und da gezeigt ist, daß jede Farbe so viel Helle enthalten muß, als ihr Komplement Dunkelheit enthält; so wird notwendig die nämliche Trübe, bei entgegengesetzter Beleuchtung, die zwei Farben geben, welche sich fordern und ergänzen. Hieran nun aber haben wir einen vollkommenen Beweis a priori von der Wahrheit des Goetheschen Urphänomens und der Richtigkeit seiner ganzen Theorie der physischen Farben; welchen ich wohl zu beachten bitte. Nämlich bloß von der Kenntnis der Farbe im engsten Sinn, also als Phänomen im Auge, ausgehend, haben wir gefunden, daß ihre äußere Ursache ein vermindertes Licht sein muß, jedoch ein auf eine bestimmte Art vermindertes, die das Eigentümliche haben muß, daß sie der Farbe gerade so viel Licht erteilt, als ihrem Komplement Finsterniß, σκιερον. Dies aber kann auf einem unfehlbaren und allen Fällen angemessenen Wege nur dadurch geschehn, daß die Ursache der Helle in einer gegebenen Farbe gerade die Ursache des Schattigen, oder Dunkeln, in ihrem Komplement sei. Denn conversa causa, convertitur effectus. Dieser Forderung nun genügt allein, aber auch vollkommen, die Scheidewand eines zwischen Licht und Finsternis eingeschobenen Trüben, indem sie, unter entgegengesetzter Beleuchtung allezeit zwei sich physiologisch ergänzende Farben verursacht, welche, je nach dem Grade der Dicke und Dichtigkeit dieses Trüben, verschieden ausfallen, zusammen aber

immer zum Weißen, d. h. zur vollen Tätigkeit der Retina, einander ergänzen. Bei der größten Dünne des Trüben werden diese Farben die gelbe und violette sein; bei zunehmender Dichtigkeit desselben werden sie allmählich in Orange und Blau übergehn und endlich, bei noch größerer, Rot und Grün werden; welches letztere jedoch auf diesem einfachen Wege nicht wohl darzustellen ist; obgleich der Himmel bei Sonnenuntergang und Aufgang es bisweilen zu schwacher Erscheinung bringt. Wird endlich die Trübe vollendet, d. h. bis zur Undurchdringlichkeit verdichtet; so erscheint, bei auffallendem Lichte, Weiß; bei dahinter befindlichem, die Finsternis, oder Schwarz. — Infolge dieser Ableitung des Goetheschen Urphänomens aus meiner Theorie, verdient dasselbe nicht mehr so zu heißen. Denn es ist nicht, wie Goethe es nahm, ein schlechthin Gegebenes und aller Erklärung auf immer Entzogenes: vielmehr ist es nur die Ursache, wie sie, meiner Theorie zufolge, zur Hervorbringung der Wirkung, also der Halbierung der Tätigkeit der Retina, erfordert ist. Eigentliches Urphänomen ist allein die organische Fähigkeit der Retina, ihre Nerventätigkeit in zwei qualitativ entgegengesetzte, bald gleiche, bald ungleiche Hälften auseinandergehn und sukzessiv hervortreten zu lassen. Dabei freilich müssen wir stehn bleiben, indem, von hier an, sich nur noch Endursachen absehn lassen; wie uns dies in der Physiologie durchgängig begegnet: also etwa, daß wir, durch die Farbe, ein Mittel mehr haben, die Dinge zu unterscheiden und zu erkennen.

Aus der gegebenen Ableitung des Goetheschen Urphänomens folgt auch, daß der physische Gegensatz immer mit dem physiologischen zusammentreffen und übereinstimmen muß. Das prismatische Spektrum bestätigt an den vier Farben, die es ursprünglich und im einfachsten Zustande zeigt, das Gesagte vollkommen; wie aus der oben gegebenen Abbildung desselben leicht zu ersehn. Nämlich die doppelt dichte Trübung eines doppelten Nebenbildes erzeugt an einer Seite den blauen und an der andern den gelbroten Rand, also zwei Komplemente zur vollen Tätigkeit der Retina: und die halb so dichte Trübe gibt, an korrespondierenden Stellen, den violetten und den gelben Saum, die ebenfalls einander ergänzen. Also treffen physischer und physiologischer Gegensatz völlig zusammen. Ebenso geben gewisse trübe Auflösungen, aus Quassia, lignum nephriticum und ähnliche, bei durchfallendem Lichte dasjenige Gelb, welches die Ergänzungsfarbe des Blauen ist, das sie bei auffallendem Lichte zeigen. Sogar Tabaksrauch, gegen das Licht geblasen, erscheint schmutzig Orange; gegen die Schattenseite geblasen,

blau. — Diesem allen zufolge gilt der physische Gegensatz von Gelb und Blau, den Goethe aufstellt, durchaus nur im allgemeinen, nämlich sofern Gelb und Blau hier nicht zwei Farben, sondern zwei Klassen von Farben bedeuten. Es ist notwendig, sich diese Restriktion zu merken. Wenn nun aber Goethe noch weiter geht, und diesen physischen Gegensatz von Gelb und Blau einen polaren nennt; so würde ich ihm nur mittelst einer höchst gezwungenen Auslegung beistimmen können, und muß von ihm abweichen. Denn polarischen Gegensatz haben, wie meine ganze Darstellung zeigt, nur die Farben in engster Bedeutung, als Affektionen der Retina, deren Polarisation, d. h. Auseinandertreten in qualitativ entgegengesetzte Tätigkeiten, sie eben offenbaren. Polarität des Lichtes behaupten, heißt durchaus Teilung des Lichtes behaupten. Indem Goethe letztere verwirft, nun aber doch von einer Polarität der Farben, unabhängig vom Auge, redet, die Farbe selbst aber aus dem Konflikte des Lichtes mit dem Trüben oder Dunkeln erklärt, sie nicht weiter ableitend; so könnte jene Polarität der Farbe nichts anderes, als eine Polarität dieses Konflikts sein. Die Unzulässigkeit hievon bedarf keiner Auseinandersetzung. Jede Polarität muß aus einer Einheit entspringen, deren Entzweiung mit sich selbst, deren Auseinandertreten in zwei qualitative Gegensätze sie ist: keineswegs aber kann aus dem zufälligen Zusammentreffen zweier Dinge verschiedenen Ursprungs, wie Licht und trübes Mittel sind, je Polarität entstehn. —

Was nun endlich die chemische Farbe betrifft, so ist sie offenbar eine eigentümliche Modifikation der Oberfläche der Körper, die aber so fein ist, daß wir sie übrigens durchaus nicht erkennen und unterscheiden können, sondern sie einzig und allein sich kund gibt durch die Fähigkeit, diese oder jene bestimmte Hälfte der Tätigkeit des Auges hervorzurufen. Diese Fähigkeit ist für uns noch eine qualitas occulta. Leicht einzusehen aber ist es, daß eine so zarte und feine Modifikation der Oberfläche, selbst durch unbedeutende Umstände, stark verändert werden und daher nicht in verhältnismäßigem Zusammenhange stehn kann mit den innern und wesentlichen Eigenschaften des Körpers. Diese leichte Veränderlichkeit der chemischen Farben geht so weit, daß bisweilen einem gänzlichen Wechsel der Farbe nur eine äußerst geringfügige, oder selbst gar nicht einmal nachweisbare Veränderung in den Eigenschaften des Körpers, dem sie inhäriert, entspricht. So z. B. ist der durch Zusammenschmelzen des Merkurs mit dem Schwefel erlangte Zinnober schwarz, eben wie eine ähnliche Verbindung des Bleies mit dem Schwefel:

erst nachdem er sublimiert worden, nimmt der Zinnober die bekannte feuerrote Farbe an; wobei jedoch eine chemische Veränderung an ihm nicht nachweisbar ist. Durch bloße Erwärmung wird rotes Queckſilberoxid schwarzbraun, und gelber, basischer salpetersaurer Merkur rot. Eine bekannte chinesische Schminke kommt uns auf Stückchen dünner Pappe aufgetragen zu und ist dann dunkelgrün: mit benetztem Finger berührt, färbt sie diesen augenblicklich hochrot. Selbst das Rotwerden der Krebse durch Kochen gehört hieher; auch das Umschlagen des Grüns mancher Blätter in Rot, beim ersten Frost, und das Rotwerden der Aepfel auf der Seite, die von der Sonne beschienen wird, welches man einer stärkern Desoxydation dieser Seite zuschreiben will; imgleichen, daß einige Pflanzen den Stengel und das ganze Gerippe des Blattes hochrot haben, das Parenchyma aber grün; überhaupt die Vielfarbigkeit mancher Blumenblätter, wie auch die der Varietäten einer einzigen Art, der Tulpen, Nelken, Malven, Georginen usw. In andern Fällen können wir die chemische Differenz, welche von der Farbe angezeigt wird, als eine sehr geringe nachweisen, z. B. wenn Lakmustinktur, oder Veilchensaft, durch die leichteste Spur von Oxidation, oder Alkalisation, ihre Farbe ändern. Dies alles bestätigt einerseits die aus meiner Theorie hervorgehende vorwaltend subjektive Natur der Farbe, welche man immer gefühlt hat, wie das alte Sprichwort des gouts et des couleurs il ne faut disputer, imgleichen das bewährte nimium non crede colori bezeugt, und wegen welcher die Farbe beinahe zum Symbol der Trüglichkeit und Unbeständigkeit geworden ist, so daß man es stets gefährlich gefunden hat, bei der Farbe stehn zu bleiben. Dieserwegen hat man sich in acht zu nehmen, daß man den Farben in der Natur nicht zu viel Bedeutsamkeit beilege. Andrerseits nun aber lehren uns die angeführten Beispiele, daß *das Auge das empfindlichste Reagens*, im chemischen Sinne, ist; indem es nicht nur die geringsten nachweisbaren, sondern sogar solche Veränderungen der Mischung, die kein anderes Reagens anzeigt, uns augenblicklich zu erkennen gibt. Auf dieser unvergleichlichen Empfindlichkeit des Auges beruht überhaupt die Möglichkeit der *chemischen* Farben, welche an sich selbst noch ganz unerklärt ist, während wir in die *physischen*, durch Goethe, die richtige Einsicht endlich erlangt haben; ungeachtet die vorgeschobene Newtonische falsche Theorie solche erschwerte. Die physischen Farben verhalten sich zu den chemischen ganz so, wie der durch den galvanischen Apparat hervorgebrachte und insofern aus seiner nächsten Ursache verständliche Magnetismus zu dem

in Stahl und in den Eisenerzen fixierten. Jener gibt einen temporären Magneten, der nur durch eine Komplikation von Umständen besteht und, sobald sie wegfallen, es zu sein aufhört; dieser hingegen ist einem Körper einverleibt, unveränderlich und bis jetzt unerklärt. Er ist hineingebannt, wie ein verzauberter Prinz: dasselbe nun gilt von der chemischen Farbe eines Körpers. Daher liefern uns ein anderes Gleichnis die Turmaline, in ihrem Verhältnis zu den Körpern, an welchen nur durch Reibung eine vorübergehende Elektrizität sich hervorrufen läßt: denn wie die physischen Farben nur durch eine Kombination von Umständen hervortreten, die chemischen hingegen bloß der Beleuchtung bedürfen, um zu erscheinen: so bedürfen die Turmaline bloß der Erwärmung, um die ihnen jederzeit inwohnende Elektrizität zu zeigen.

Eine allgemeine Erklärung der chemischen Farben scheint mir in Folgendem zu liegen. Licht und Wärme sind Metamorphosen voneinander. Die Sonnenstrahlen sind kalt, so lange sie leuchten: erst wann sie, auf undurchsichtige Körper treffend, zu leuchten aufhören, verwandelt sich ihr Licht in Wärme; daher sie*), durch eine dünne Eisplatte in einen innerlich verkohlten Kasten fallend, daselbst das Thermometer zu beträchtlichem Steigen bringen, ohne die Eisplatte zu schmelzen, ja, sogar ein aus Eis geschliffenes Brennglas zündet, ohne dabei selbst zu schmelzen; — welches nicht sein könnte, wenn es ursprüngliche und unveränderliche, von den Lichtstrahlen verschiedene Wärmestrahlen gäbe, die jenen beigemischt von der Sonne ausgesandt würden, folglich schon als solche durch das Eis gingen, daher auch als solche wirken und es schmelzen müßten. (Eine über eine Pflanze gesetzte Glasglocke bringt einen hohen Grad von Wärme hervor, weil das Licht augenblicklich durchgeht und sich auf dem opaken Boden in Wärme verwandelt: diese Wärme aber ist das Glas nicht so leicht permeabel, wie dem Lichte; daher häuft sie sich unter der Glocke an und erreicht einen hohen Grad.) Umgekehrt verwandelt die Wärme sich in Licht, beim Glühen der Steine, des Glases, der Metalle (auch in irrespirabeln Gasarten), und des Flußspates sogar bei geringer Erwärmung. Die, nach Beschaffenheit eines Körpers, speziell modifizierte Weise, wie er das auf ihn fallende Licht in Wärme verwandelt, ist, für unser Auge, seine chemische Farbe. Diese wird um so dunkler ausfallen, je leichter und vollkommener jener Umwandlungsprozeß vor sich geht; daher schwarze Körper am leichtesten

*) Dieses Saussuresche Experiment erwähnt Schelling „Weltseele" p. 38.

warm werden: dies ist alles, was wir von ihr wissen. Doch wird hieraus begreiflich, wie die verschiedenen Farben des prismatischen Spektrums die Körper verschiedentlich erwärmen: auch läßt sich absehn, wie eine bloß physische Farbe eine chemische hervorbringen kann, indem z. B. Chlorsilber durch freies, also weißes Sonnenlicht geschwärzt wird, sogar aber auch die Farben des prismatischen Spektrums annimmt, wenn es diesem längere Zeit hindurch ausgesetzt bleibt. Denn hier ist die entstehende chemische Farbe, für unser Auge, der Ausdruck der modifizierten und dadurch geschwächten Weise, wie das Chlorsilber das Licht empfängt und in Wärme verwandelt, während der freie, unverkümmerte Hergang dieses Prozesses, bei weißem Licht, sich durch die schwarze Färbung kundgibt. — Wie Wärme und Licht Metamorphosen voneinander sind; so ist eine andere Metamorphose der Wärme die Elektrizität, wie der Seebeckschе Termoelektrizismus beweist, wo Wismut und Antimonium, wenn aneinander gelötet, die ihnen mitgeteilte Wärme sogleich in Elektrizität verwandeln. In Licht verwandelt die Elektrizität sich beim elektrischen Funken und beim Ausströmen im luftleeren Raum, und in Wärme, wenn ihr Strom im Elektroden gehemmt wird, wo dieser glüht, und, wenn von Eisen, verbrennt. —

Die Richtigkeit der von mir aufgefundenen Zahlenbrüche, nach welchen, bei den sechs Hauptfarben, die Tätigkeit der Retina sich qualitativ teilt, ist, wie schon gesagt, eine augenfällige, bleibt aber Sache des unmittelbaren Urteils und muß als selbstevident genommen werden; da sie zu beweisen schwer, vielleicht unmöglich ist. Doch will ich hier zwei Wege angeben, auf denen allenfalls ein Beweis zu finden sein möchte. Man hat öfter eine genaue Bestimmung der Verhältnisse gesucht, in welchen die drei chemischen Grundfarben paarweise zu mischen sind, um genau die zwischen ihnen gerade in der Mitte liegende Farbe hervorzubringen. Namentlich haben Lichtenberg *), Erxleben **) und Lambert ***) mit der Beantwortung dieser Frage sich beschäftigt. Allein sowohl die Bestimmung der eigentlichen Bedeutung des Problems, als eine wissenschaftliche und nicht lediglich empirische Auflösung desselben, ergibt sich erst aus meiner Theorie. Ich muß jedoch die Bemerkung voranschicken, daß die zu diesen Ver-

*) Anmerkungen zur Abhandlung de affinitate colorum, in oper. ined. **Tobiae Mayeri, cura Lichtenberg.**

**) Physikalische Bibliothek, Bd. 1. St. 4. S. 403 fg.

***) Beschreibung einer Farbenpyramide. Berlin 1772.

suchen anzuwendenden Pigmente absolut vollkommene Farben haben müssen, d. h. solche, welche 1) die ganze Tätigkeit des Auges teilen, ohne einen ungeteilten Rest zu lassen, die demnach frei von allem ihrem Wesen fremden Blaß oder Dunkel sind, also höchst brennende, energische Farben. 2) Solche Farben, die genau ⅓, ½ und ⅔ der Tätigkeit des Auges sind, also vollkommenes Blau, Rot und Gelb, d. h. die drei chemischen Grundfarben in höchster Reinheit. Wenn man nun, mit solchen Farben operierend, z. B. aus Blau, welches ⅓ der vollen Tätigkeit ist, und Gelb, welches ⅔ ist, Grün, welches ½ ist, zusammensetzen will; so muß die Menge des Blauen zu der des Gelben sich umgekehrt verhalten, wie die Differenz zwischen ⅓ und ½ zur Differenz zwischen ⅔ und ½: denn, um so viel als die eine gegebene Farbe der zusammenzusetzenden näher liegt als die andere, um so viel mehr von ihr, und um so viel mehr als die andere gegebene weiter von der zusammenzusetzenden liegt, um so viel weniger von ihr, muß man nehmen. Also drei Teile Blau und zwei Teile Gelb geben vollkommenes Grün. Man mische sie als trockene Pulver, damit die Pigmente nicht chemisch aufeinander wirken, und dem Maße, nicht dem Gewichte nach. Die an diesem Beispiel aufgestellte Regel gilt für jede Mischung solcher Art. Die genaue Uebereinstimmung des Resultats nun mit den von mir aufgestellten Zahlenverhältnissen der verschiedenen Hälften, in welche die Tätigkeit der Retina in den drei Hauptfarbenpaaren auseinandertritt, würde den Beweis für die Richtigkeit dieser liefern. Freilich aber bleibt das Urteil, sowohl über die Richtigkeit des Resultats, als auch über die Vollkommenheit der zur Mischung genommenen Farben, immer der Empfindung überlassen. Diese wird aber nie beiseite gesetzt werden können, wenn man von Farben redet. — Eine andere Art, den Beweis für die in Rede stehenden Zahlenbrüche zu führen, wäre folgende. Man verschaffe sich vollkommen schwarzen und vollkommen weißen Sand, und mische diese in sechs Verhältnissen, deren jedes einer der sechs Hauptfarben an Dunkelheit genau gleichkommt. Dann muß sich ergeben, daß das Verhältnis des schwarzen zum weißen Sande bei jeder Farbe dem derselben von mir beigelegten Zahlenbruche entspricht, also z. B. zu einem dem Gelben an Dunkelheit gleichkommenden Grau drei Teile weißen und ein Teil schwarzen Sandes genommen wäre, ein dem Violetten entsprechendes Grau hingegen die Mischung des Sandes gerade in umgekehrtem Verhältnis erfordert hätte; Grün und Rot hingegen von beiden gleich viel. Jedoch entsteht hiebei die Schwierigkeit, zu bestimmen, welches

Grau jeder Farbe an Dunkelheit gleichkommt. Dies ließe sich dadurch entscheiden, daß man die Farbe hart neben dem Grau durch das Prisma betrachtet, um zu sehn, welches von beiden sich bei der Refraktion als Helles zum Dunkeln verhält: sind sie hierin gleich, so muß die Refraktion keine Farbenerscheinung geben.

§ 14.

Einige Zugaben zu Goethes Lehre von der Entstehung der physischen Farben.

Zuvörderst will ich hier ein paar artige Tatsachen beibringen, welche zur Bestätigung des Goetheschen Grundsatzes der physischen Farben dienen, von ihm selbst aber nicht bemerkt worden sind.

Wenn man, in einem finstern Zimmer, die Elektrizität des Konduktors in eine luftleere Glasröhre ausströmen läßt; so erscheint dieses elektrische Licht sehr schön violett. Hier ist, eben wie bei den blauen Flammen, das Licht selbst zugleich das trübe Mittel: denn es ist kein wesentlicher Unterschied, ob das erleuchtete Trübe, durch welches man ins Dunkle sieht, eigenes oder reflektiertes Licht ins Auge wirft. Weil aber hier dies elektrische Licht ein überaus dünnes und schwaches ist, verursacht es, ganz nach Goethes Lehre, Violett; statt daß auch die schwächste Flamme, wie die des Schwefels, Weingeistes usw. schon Blau verursacht.

Ein alltäglicher und vulgarer, aber von Goethen übersehener Beleg zu seiner Theorie ist, daß manche mit rotem Wein oder dunkelm Bier gefüllte Bouteille, nachdem sie längere Zeit im Keller gelegen haben, oft eine beträchtliche Trübung des Glases, durch einen Ansatz im Innern, erleiden, infolge welcher sie alsdann, bei auffallendem Lichte, blau erscheinen, und ebenso, wenn man, nachdem sie ausgeleert sind, etwas Schwarzes dahinter hält: bei durchscheinendem Lichte hingegen zeigen sie die Farbe der Flüssigkeit, oder, wenn leer, des Glases.

Sogar aber ist die Farbe der blauen Augen keine chemische, sondern bloß eine physische, dem Goetheschen Gesetze gemäß entstehende. Denn nach Magendies Bericht über die Anatomie des Auges (Précis élémentaire de physiologie, Vol. I., p. 60, 61, deuxième édition) ist die hintere Wand der Iris mit einer schwarzen Materie bekleidet, welche bei braunen oder schwarzen Augen, unmittelbar durchscheint. Bei blauen Augen aber ist das Gewebe der Iris weißlich, — also trübe, — und die durchscheinende schwarze Unterlage bringt das Blau der

Augen hervor. (Dans les yeux bleus le tissu de l'iris est à peu près blanc; c'est la couche noire postérieure, qui paraît à peu près seule et détermine la couleur des yeux.) Dies ist bestätigt von Helmholtz „Ueber das Sehn des Menschen," p. 8. — Ebenso verhält es sich mit der blauen Farbe der Venen, als welche ebenfalls nur physisch ist: sie entsteht, indem das schwärzliche Venenblut durch die Wände des Gefäßes schimmert.

In kolossaler Größe aber ist uns ein Beleg zum Goetheschen Gesetz der neu entdeckte Planet Neptun. Nämlich die auf dem Observatorio des Collegium Romanum vom Pater Secchi angestellten und in den Comptes rendus vom 22. September 1856 mitgeteilten astronomischen Beobachtungen enthalten die bestimmt ausgesprochene Angabe, daß jener große Planet dunstförmig (nébuleux) sei und seine Farbe meerblau (couleur de mer bleuâtre). Natürlich! denn wir haben hier ein von der Sonne beleuchtetes Trübes mit einem finstern Grunde hinter sich.

Im ersten Januarheft der Revue des deux Mondes, 1858, sagt Babinet, daß bei der Sonnenfinsternis im März, da sie, beinahe total, nur ein Zehntel der Sonne übrig lassen wird, das durch eine enge Oeffnung einfallende Licht derselben, nicht wie sonst, einen Kreis, sondern eine Lünelle, ein schmales Mondsegment, gleich dem nach dem Neumond, an die Wand werfen wird. Dies bestätigt Goethes Farbenlehre, indem es beweist, daß, wie er lehrt, durch das foramen exiguum nicht ein Strahlenbündel einfällt, sondern ein kleines Bild der Sonne, welches sodann durch die Brechung verschoben wird.

Die gefärbten Ringe, welche sich zeigen, wenn man zwei geschliffene Spiegelgläser, oder auch konvex geschliffene Gläser, mit den Fingern fest zusammenpreßt, erkläre ich mir auf folgende Weise. Das Glas hat eine beträchtliche Elastizität. Daher gibt, bei jener starken Kompression, die Oberfläche etwas nach und wird eingedrückt: dadurch verliert sie, auf den Augenblick, die vollkommene Glätte und Ebenheit, wodurch dann eine gradweise zunehmende Trübung entsteht, derjenigen, welche mattgeschliffenes Glas zeigt, verwandt. Wir haben also auch hier ein trübes Mittel, und die verschiedenen Abstufungen seiner Trübung, bei teils auffallendem, teils durchgehendem Licht, verursachen die farbigen Ringe. Läßt man das Glas los, so stellt alsbald die Elastizität seinen vorigen Zustand wieder her, und die Ringe verschwinden. Etwas Spiritus über irgendein geschliffe-

nes Glas gewischt, gibt ganz ebensolche Farben, nur nicht rund, sondern in Linien. Auf ganz analoge Weise verhält es sich mit den Seifenblasen, welche den Newton zuerst zur Betrachtung der gefärbten Ringe veranlaßten. Das Seifenwasser ist ein trübes Mittel: auf der Seifenblase bald herabfließend, bald wieder sich seitwärts verbreitend, selbst in aufsteigender Richtung, bietet es dem Lichte abwechselnde, verschiedene Grade von Trübung dar, welche hier ebenso die farbigen Ringe und ihren Wechsel verursachen.*)

Bei fast allen neu entdeckten Wahrheiten findet sich nachmals, daß schon früher eine Spur von ihnen dagewesen, etwas ihnen sehr Aehnliches gesagt, ja, wohl gar sie selbst geradezu ausgesprochen worden sind, ohne Beachtung zu finden, meistens weil der Aufsteller selbst ihren Wert nicht erkannt und ihren Folgenreichtum nicht begriffen hatte; welches ihn verhinderte, sie auszuführen. In dergleichen Fällen hatte man, wenngleich nicht die Pflanze, doch den Samen gehabt.

So finden wir denn auch von Goethes Grundgesetz der physischen Farben, oder seinem Urphänomen, die Hälfte schon vom Aristoteles ausgesprochen, in seinen Meteorologicis III, 4: Φαινεται το λαμπρον δια του μελανος, η εν τω μελανι (διαφερει γαρ ουδεν), φοινικουν· ὁραν δ' εξεστι το γε των χλωρων ξυλων πυρ, ὡς ερυθραν εχει την φλογα, δια το τω καπνω πολλω μεμιχθαι το πυρ, λαμπρον ον και λευκον· και δι' αχλυος και καπνου ὁ ἡλιος φαινεται φοινικους, [quodcunque fulgidum est, per atrum, aut in atro (nihil enim refert) puniceum apparet: videre enim licet ignem, e virentibus lignis conflatum, rubram flammam habere; propterea quod ignis, suapte natura fulgidus albusque, multo fumo admixtus est: quin etiam sol ipse per caliginem et fumum puniceus apparet.] Dasselbe wiederholt, mit beinahe denselben Worten und als Aristotelische Lehre, Stobäus (Eclog. phys. I, 31). Und die andere Hälfte des Goetheschen Gesetzes hat schon Leonardo da Vinci in seinem Trattato della pittura, CLI dargelegt. (Siehe: Brücke, Ueber die Farben, welche trübe

*) Newton legte eine Linse auf die Glasplatte; daher nennt man die Ringe die Newtonischen. Auf die Kurve dieser Linse und den Raum zwischen ihr und ihrer Tangente gründet die heutige Undulationstheorie ihre Berechnung der Schwingungszahlen der Farben: wobei sie die Luft in jenem Zwischenraum als vom Glas verschiedenes Medium, und demnach Brechung und homogene Lichter annimmt. Alles ganz fabelhaft. (S. die Darstellung der Sache in Ules „Die Natur" 1859, 30. Juni Nr. 26.) Es ist gar keine Linse dazu nötig: zwei Spiegelgläser, mit dem Finger gedrückt, leisten es am besten, und um so besser, je länger man sie bald hier, bald da drückt; wobei gar kein Zwischenraum nebst Luftschicht bleibt, da sie pneumatisch aneinander hängen. Ebenso sind die Farben der Seifenblasen die Wirkung wechselnder lokaler Trübungen dieses halb durchsichtigen Stoffes; ebenso die einer Terpentinschicht usw.

Medien im auffallenden und durchfallenden Lichte zeigen, 1851, p. 10.) Ich kann nicht umhin zu bemerken, daß von diesem fast allgemeinen Schicksal, welches den Fluch peream qui ante nos nostra dixerunt hervorgerufen hat, meine Farbentheorie eine glückliche Ausnahme macht: denn nie und nirgends ist es, vor 1816, jemanden eingefallen, die Farbe, diese so objektive Erscheinung, als die halbierte Tätigkeit der Retina zu betrachten und in diesem Sinne jeder einzelnen Farbe ihren bestimmten Zahlenbruch anzuweisen, der mit einer andern die Einheit ergänzt, welche das Weiße, die volle Tätigkeit der Retina, darstellt. Und doch sind diese Brüche so entschieden einleuchtend, daß Herr Prof. Rosas, indem er sie sich aneignen möchte, sie geradezu als selbstevident einführt, in seinem „Handbuch der Augenheilkunde", von 1830, Bd. 1, § 535, und auch S. 308. Ich darf also wohl mit Jordanus Brunus sagen:

Obductum tenuitque diu quod tempus avarum,
Mi liceat densis promere de tenebris.

Seit 1816 freilich hat mancher es als seine eigene Ware einzuschwärzen gesucht, mich gar nicht, oder doch nur so beiläufig erwähnend, daß keiner ein Arg daraus hat. —

Bloß in zwei Punkten nötigt mich meine Theorie von Goethen abzuweichen, nämlich im betreff der wahren Polarität der Farben, wie oben auseinandergesetzt, und hinsichtlich der Herstellung des Weißen aus Farben, welche letztere Goethe mir nie verziehn, jedoch auch nie, weder mündlich noch brieflich, nur irgendein Argument dagegen vorgebracht hat.

Diese beiden Abweichungen von Goethe werden aber um so unbestochener und aus rein objektiven Gründen entsprungen erscheinen, als ich vom Werte des Goetheschen Werkes durchdrungen bin und es für vollkommen würdig achte, einen der größten Geister aller Zeiten zum Urheber zu haben. Allein selbst wenn sie von einem solchen stammt, kann eine neugeschaffene Lehre doch fast nicht ohne Wunder gleich bei ihrem Entstehn schon so vollendet sein, daß nichts hinzuzusetzen, nichts zu berichtigen für die Nachfolger übrig bliebe. Wenn daher die von mir nachgewiesenen Unrichtigkeiten, wenn vielleicht noch andere in Goethes Werk enthalten sind; so ist dies unbeträchtlich gegen die Wahrheit des Ganzen, und wird als Fehler völlig ausgelöscht durch das große Verdienst, jenes, jetzt bald zwei Jahrhunderte hindurch verehrte und geglaubte, wunderliche Gemisch von Selbsttäuschung und absichtlichem Betruge in seiner Blöße gezeigt und zugleich eine im ganzen richtige Darstellung des in Betrachtung genommenen Teils der Natur geliefert zu haben:

Μηδεν ἁμαρτειν εστι θεων, και παντα κατορθουν·
Εν βιοτῃ μοιραν δ' ουτι φυγειν επορον.*)

Uns aber liegt ob, das Geleistete anzuerkennen, es dankbar und mit reinem Sinn aufzunehmen, und dann nach Kräften zu möglichster Vollkommenheit weiterzubilden.

Hievon ist nun freilich bisher das Gegenteil geschehn. Goethes Farbenlehre hat eine nicht nur kalte, sondern entschieden ungünstige Aufnahme gefunden: ja sie ist (credite posteri!) gleich anfangs förmlich durchgefallen, indem sie öffentlich, von allen Seiten und ohne eigentliche Opposition, das einstimmige Verdammungsurteil der Leute vom Fach erfahren hat, auf deren Auktorität das übrige gebildete Publikum, schon durch Bequemlichkeit und Gleichgültigkeit hiezu prädisponiert, sich der eigenen Prüfung sehr gern entübrigt; daher auch jetzt, nach 44 Jahren, es dabei sein Bewenden hat. So teilt denn dieses Werk Goethes mit manchen aus früheren Zeiten, denen ihr Gegenstand, nicht dessen Behandlung, höhern Rang gibt, die Ehre, nach seinem Auftreten viele Jahre hindurch fast unberührt gelegen zu haben; und noch am heutigen Tage ertönt Newtons Theorie ungestört von allen Kathedern und wird in den Kompendien nach wie vor angestimmt.

Um dieses Schicksal der Goetheschen Farbenlehre zu begreifen, darf man nicht außer acht lassen, wie groß und wie verderblich der Einfluß ist, den auf die Wissenschaften, ja, auf alle geistigen Leistungen, der Wille ausübt, d. h. die Neigungen, und noch eigentlicher zu reden, die schlechten, niedrigen Neigungen. In Deutschland, als dem Vaterlande jener wissenschaftlichen Leistung Goethes, ist ihr Schicksal am unverzeihlichsten. Den Engländern hat der Maler und Galerieinspektor Eastlake im J. 1840, eine so höchst vortreffliche Uebersetzung der Farbenlehre Goethes geliefert, daß sie das Original vollkommen wiedergibt und dabei sich leichter liest, ja, leichter zu verstehn ist, als dieses. Da muß man sehn, wie Brewster, der sie in der Edinburgh review rezensiert, sich dazu gebärdet, nämlich ungefähr so, wie eine Tigerin, in deren Höhle man dringt, ihr die Jungen zu entreißen. Ist etwa dies der Ton der ruhigen und sichern bessern Ueberzeugung, dem Irrtum eines großen Mannes gegenüber? Es ist vielleicht der Ton des intellektuellen schlechten Gewissens, welches, mit Schrecken, das Recht auf der andern Seite spürt und nun entschlossen ist, die ohne Prüfung gedankenlos angenommene Scheinwissenschaft, durch deren Festhalten man

*) Niemals zu fehlen ist Sache der Götter, und alles zu treffen: Sterblichen ward nicht vergönnt, ihrem Geschick zu entgehn.

sich bereits kompromittiert hat, jetzt als Nationaleigentum πυξ και λαξ zu verteidigen. Wird nun also, bei den Engländern, die Newtonische Farbenlehre als Nationalsache genommen; so wäre eine gute französische Uebersetzung des Goetheschen Werkes, höchst wünschenswert: denn von der französischen Gelehrtenwelt, als einer insofern neutralen, wäre noch am ersten Gerechtigkeit zu hoffen. Jedoch sehn wir auch sie durch ihre ganz auf der Homogenenlichtertheorie basierte Lehre von den Aethervibrationen, von der Thermochrose, Interferenz usw., in dieser Sache tief kompromittiert; daher denn auch von ihrer Lehnspflichtigkeit gegen die Newtonische Farbenlehre belustigende Proben vorkommen. So z. B. erzählt im Journal des savans, April 1836, Biot mit Herzensbeifall, wie Arago gar pfiffige Experimente angestellt habe, um zu ermitteln, ob nicht etwa die sieben homogenen Lichter eine ungleiche Schnelligkeit der Fortpflanzung hätten; so daß von den veränderlichen Fixsternen, die bald näher bald ferner stehn, etwa das rote, oder das violette Licht zuerst anlangte und daher der Stern sukzessive verschieden gefärbt erschiene: er hätte aber am Ende glücklich herausgebracht, daß dem doch nicht so sei. Sancta simplicitas! — Recht artig macht es auch Herr Becquerel, der in einem Mémoire présenté à l'acad. des sciences, le 13 Juin 1842, vor der Akademie, das alte Lied von frischem anstimmt, als wäre es ein neues: si on refracte un faisceau (!) de rayons solaires à travers un prisme, on distingue assez nettement (hier klopft das Gewissen an) sept sortes de couleurs, qui sont: le rouge, l'orangé, le jaune, le vert, le bleu, l'indigo (diese Mischung von ¾ Schwarz mit ¼ Blau soll im Lichte stecken!) et le violet. Da Hr. Becquerel dieses Stück aus dem Newtonischen Credo 32 Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre noch so unbefangen und furchtlos herzusagen sich nicht entblödet, so könnte man sich versucht fühlen, ihm assez nettement zu deklarieren: „entweder ihr seid blind oder ihr lügt." Allein man würde ihm doch unrecht tun; denn es liegt bloß daran, daß Hr. Becquerel dem Newton mehr glaubt, als seinen eigenen, zwei offenen Augen. Das wirkt die Newton-Superstition. — Spezielle Erwähnung verdient hier noch das große, zweibändige Kompendium der Physik (élemens de physique) von Pouillet, welches, auf Anordnung der Regierung, dem öffentlichen Unterricht in Frankreich zum Grunde gelegt wird. Da finden wir (Liv. VI. P. I. ch. 3) auf 20 großen Seiten die ganze Newtonische geoffenbarte Farbenlehre vorgetragen, mit der Sicherheit und Dreistigkeit, als wäre

es ein Evangelium, und mit sämtlichen Newtonischen Taschenspielerstückchen, nebst ihren Kautelen und Hinterlisten. Wer mit dem wahren Tatbestande und Zusammenhange der Sachen vertraut ist, wird dieses Kapitel nicht ohne große, wenn auch bisweilen durch Lachen unterbrochene, Indignation lesen, indem er sieht, wie das Falsche und Absurde der heranwachsenden Generation von neuem aufgebunden wird, unter gänzlicher Verschweigung der Widerlegung, — eine kolossale ignoratio elenchi! — Das Empörendeste ist die Sorgfalt, mit der die bloß auf Täuschung berechneten und sonst völlig unmotivierten Nebenumstände beigebracht werden, worunter auch einige von späterer Erfindung sind: denn dies verrät die fortdauernde Absichtlichkeit des Betruges. Z. E. § 392, Nr. 3 (édit de Paris 1847) wird ein Versuch beschrieben, der dartun soll, daß durch Vereinigung der sieben angeblichen prismatischen Farben Weiß hergestellt werde: da wird nun eine pappene Scheibe, von 1 Fuß Durchmesser, mit zwei schwarzen Zonen bemalt, die eine rings um die Peripherie, die andere rings um das Zentralloch: zwischen beiden Zonen werden, in der Richtung der Radien, die mit den sieben prismatischen Farben tingierten Papierstreifen, in vielmaliger Wiederholung, aufgeklebt, und jetzt wird die Scheibe in schnelle Wirbelung versetzt, wodurch nunmehr die Farbenzone weiß erscheinen soll. Von den beiden schwarzen Zonen aber wird mit keiner Silbe Rechenschaft gegeben, ist auch ehrlicherweise keine zu geben möglich, da sie ganz zweckwidrig die Farbenzone, welche allein zur Sache gehört, schmälern. Wozu also sind sie da? — Das würde Goethe euch sogleich sagen, in dessen Ermangelung nunmehr ich es muß: Damit der Kontrast und die physiologische Nachwirkung des Schwarzen das durch jene Farbenmischung allein hervorgebrachte „niederträchtige Grau" so hervorhebe, daß es für Weiß gelten könne. Mit solchen Taschenspielerstreichen also wird die französische studierende Jugend düpiert, in majorem Newtoni gloriam. Denn schon vor der erklecklichen Verbesserung durch die zwei schwarzen Zonen, als welche neuere Erfindung ist, hat Goethe dieses Stück folgendermaßen besungen:

„Newtonisch Weiß den Kindern vorzuzeigen,
Die pädagog'schem Ernst sogleich sich neigen,
Trat einst ein Lehrer auf, mit Schwungrads Possen:
Auf selbem war ein Farbenkreis geschlossen.
Das dorlte nun. „Betracht' es mir genau!
Was siehst du, Knabe?" Nun, was seh' ich? Grau?
„Du siehst nicht recht! Glaubst du, daß ich das leide?
Weiß, dummer Junge, Weiß! so sagt's Mollweide."

Dieses verstockte Festhalten an der Newtonischen Farbenlehre, und somit an der ganz objektiven Existenz der Farbe, hat sich an den Physikern dadurch gerächt, daß es sie zu einer mechanischen, krassen, Cartesianischen, ja, Demokritischen Farbentheorie geführt hat, nach welcher die Farbe auf der Verschiedenheit der Schwingungen eines gewissen Aethers beruhen soll, mit welchem sie sehr vertraut umgehn und ganz dreist um sich werfen, der aber ein völlig hypothetisches, ja mythologisches und recht eigentlich aus der Luft gegriffenes Wesen ist.*) Denn daß, wenn er existierte, er vielleicht indirekt die Ursache der, in Hinsicht auf eine Berechnung angenommenen, Verfrühung eines Kometen gewesen sein könnte, — wird doch wohl keiner als einen Beweis seiner Existenz geltend machen wollen. (Gegen Enkes Erklärung der Beschleunigung seines Kometen aus dem Widerstand des Aethers hat sich gleich anfangs Bessel erklärt und gesagt, man könne hundert Ursachen angeben, aus denen jene Beschleunigung sich ebenso gut erklären ließe. Vergl. Comptes rendus, vom 6. Dezember 1858, p. 893.) Sie aber stellen jetzt getrost genaue Berechnungen der imaginären Längen der imaginären Schwingungen eines imaginären Aethers an: denn wenn sie nur Zahlen haben, sind sie zufrieden, und somit werden bemeldete Schwingungslängen in Millionenteilchen eines Millimeters vergnüglich berechnet; — wobei eine belustigende Zugabe ist, daß sie die schnellsten Schwingungen der dunkelsten und unwirksamsten aller Farben, dem Violett, zu teilen, die langsamsten hingegen dem unser Auge so lebhaft affizierenden und selbst Tiere in Aufruhr versetzenden Rot. Aber, wie schon gesagt, für sie sind die Farben bloße Namen: sie sehn sie nicht an, sondern gehn ans Kalkulieren: das ist ihr Element, darin sie sich wohlbefinden.

Uebrigens hat man sich nicht bloß vor der Theorie dieser modernen Newtonischen Chromatologen zu hüten, sondern wird wohltun, auch bei den Tatsachen und Experimenten zweimal zuzusehn. Da sind z. B. die Frauenhoferschen Linien, von denen so viel Wesens gemacht worden ist und angenommen wird, sie stecken im Lichte selbst, oder wären die Zwischenräume der gesonderten, äußerst zahlreichen, eigentlich homogenen Lichter, wären daher auch anders beschaffen, je nachdem es Licht der Sonne, der Venus, des Syrius, des Blitzes, oder einer Lampe sei. Ich habe, mit vortrefflichen Instrumenten, wiederholte Versuche, ganz nach Pouillets Anweisung, gemacht, ohne sie je zu erhalten; so daß ich es aufgegeben hatte, als mir zufällig

*) Vergl. Welt als Wille und Vorstellung, 3. Aufl. Bd. II.

die deutsche Bearbeitung des Pouillet von J. Müller in die Hände fiel. Dieser ehrliche Deutsche sagt (2te Aufl. Bd. 1. S. 416) uns, was Pouillet weislich verschweigt, nämlich, daß die Linien nicht erscheinen, wenn nicht eine zweite Spalte unmittelbar vor dem Prisma angebracht wird. Dies hat mich in der Meinung, welche ich schon vorher hegte, bestätigt, daß nämlich die alleinige Ursache dieser Linien die Ränder der Spalte sind: ich wünsche daher, daß jemand die Weitläuftigkeit nicht scheuen möge, einmal bogenförmige oder geschlängelte, oder fein gezahnte Spalten (aus Messing und mit Schrauben, wie die gebräuchlichen) verfertigen zu lassen; wo dann, höchst wahrscheinlich, die Frauenhoferschen Linien zum Skandal der gelehrten Welt, ihren wahren Ursprung durch ihre Gestalt verraten werden, — wie ein im Ehebruche gezeugtes Kind, durch die Aehnlichkeit, seinen Vater. Ja, dies ist um so wahrscheinlicher, als es ein ganz gleiches Bewandtnis hat, mit dem von Pouillet (Bd. 1. § 365) angegebenen Experiment, durch ein kleines rundes Loch das Licht auf eine weiße Fläche fallen zu lassen, wo dann in dem sich darstellenden Lichtkreise eine Menge konzentrischer Ringe sein sollen, die mir ebenfalls ausgeblieben sind und von denen ebenso der ehrliche Müller uns (Bd. 1 § 218) eröffnet, daß ein zweites Loch, vor dem ersten angebracht, dazu erfordert ist, ja, hinzulezt, daß, wenn man, statt dieses Loches, eine feine Spalte anwendet, dann statt der konzentrischen Ringe parallele Streifen erscheinen. Da haben wir ja die Frauenhoferschen Linien! Ich kann nicht umhin, zu wünschen, daß einmal ein guter und unbefangener Kopf, ganz unabhängig von der Newtonische Theorie und den mythologischen Aetherschwingungen, die gesamten, von den französischen Optikern und dem Frauenhofer hoch angehäuften, so höchst komplizierten chromatischen Experimente, mit Inbegriff der sogenannten Lichtpolarisation und Interferenz, vornähme und den wahren Zusammenhang aller dieser Erscheinungen herauszufinden suchte. Denn mit der Vermehrung der Tatsachen hat die der Einsicht keineswegs gleichen Schritt gehalten, vielmehr hinkt diese erbärmlich hinterdrein. Und dies ist sehr natürlich: denn die Erfahrung, zumal durch Anhäufung und Komplikation der Bedingungen, zu vermehren, ist jeder tauglich; sie auszulegen wenige und seltene. Ueberhaupt haben die Physiker, zumal in unsern Tagen, sich durchgängig weniger um die Gründe, als um die Folgen der Naturpotenzen, bekümmert, also um die Wirkungen, folglich Anwendungen derselben, z. B. um die Benutzung der Kraft elastischer Dünste zu Maschinen, Dampf-

schiffen und Lokomotiven, oder des Elektromagnetismus zu Telegraphen, des Achromatismus zu Fernröhren usw. Dadurch eben erlangen sie Respekt beim Volke; aber was die Gründe betrifft, so hat es gute Wege, und da wird z. B. der letztgenannte noch immer über den Newtonischen Kamm geschoren, so wenig er dazu paßt, es mag biegen oder brechen.

Die Frauenhoferschen Linien sollen, wenn das Spektrum vom elektrischen Licht kommt, statt schwarz, glänzend sein (siehe Pouillet). In einem Bericht darüber, ‚Sur la lumière électrique par Masson" in den Comptes rendus de l'ac, d. sc. vom 16. April 1855, wird nach genauer Untersuchung angegeben, daß die Ursache dieser rayes brillantes die metallischen glühenden Partikeln der beim Schluß in Berührung stehenden Elektroden sind, welche von der Hitze losgerissen und vom elektrischen Strom in die Höhe gerissen werden. Bringt man den elektrischen Funken unter Wasser hervor, so bleiben sie aus.

Ueber die Polarisation des Lichtes haben die Franzosen nichts als unsinnige Theorien, aus der Undulation und der homogenen Lichterlehre, nebst Rechnungen, die sich auf nichts gründen. Stets sind sie eilig, nur zu messen und zu rechnen, halten es für die Hauptsache, und le calcul! le calcul! ist ihr Feldgeschrei. Aber ich sage: où le calcul commence, l'intelligence des phénomênes cesse: während einer bloße Zahlen und Zeichen im Kopfe hat, kann er nicht dem Kausalzusammenhang auf die Spur kommen. Das Wieviel und Wiegroß hat für praktische Zwecke Wichtigkeit: in der Theorie aber kommt es hauptsächlich und zunächst auf das Was an. Dies erlangt, kann man hinsichtlich des Wieviel und Wiegroß mit einer ungefähren Schätzung weit genug kommen.

Goethe wieder war zu alt, als die Phänomene entdeckt wurden, — fängt an zu revoltieren.

Ich lege mir im allgemeinen die Sache so aus. Die Reflexion des Lichts im Winkel von 35° zerlegt wirklich das Licht in zwei verschiedene Bestandteile, davon der reflektierte besondere Eigenschaften zeigt, die aber alle darauf zurücklaufen, daß dieses Licht nunmehr, eines integrierenden Bestandteils beraubt, sich schwach und schlaff, eben dadurch aber auch zur Erzeugung physischer Farben sehr geneigt zeigt: denn jede physische Farbe entsteht stets aus einer besondern Dämpfung, Schwächung des Lichts. Jene spezifische Schwächung also zeigt es zunächst darin, daß es von den zwei Bildern des Isländischen Kalkspats nur eines liefert: das andere entstand also vermöge des andern, jetzt

ausgeschiedenen Lichtbestandteils. Sodann den schnell gekühlten Glaskubus kann es nicht ganz ausfüllen, verbreitet sich jedoch nicht gleichmäßig in demselben, sondern zieht sich zusammen, wodurch es einige Stellen erleuchtet und andere leer läßt, die dadurch schwarz erscheinen und in gewissen Lagen ein Kreuz bilden, eigentlich aber zwei biegsame, schwarze Banden darstellen, die, je nachdem man den Kubus dreht, ihn bald wellenförmig in allerlei Richtungen durchziehen, bald einen schwarzen Rand bilden und bloß, wenn der Kubus seine Seite horizontal dem Auge zuwendet, in der Mitte wie ein X zusammenstoßen und so das Kreuz darstellen: jedoch ist, wie um dies alles deutlich zu sehen, ein Parallelepipedon, und nicht der eigentliche Kubus, der geeignetste Glaskörper. Die vier gelben Flecken in den Winkeln des Kreuzes lassen sich ebenfalls durch Drehen als Streifen am Rande verteilen. Im Ganzen zeugen sie von der großen Neigung dieses, eines integrierenden Bestandteils beraubten Lichtes, physische Farben zu erzeugen, unter welchen bekanntlich die gelbe am leichtesten entsteht. Besagte Neigung gibt sich nun in allerlei Phänomenen kund: Glimmer- oder Gipsspat-Blättchen auf den Kubus, oder aufeinander gelegt zeigen allerlei Farben. Die Newtonischen Ringe, welche, um durch Spiegelglas oder Linsen hervorgebracht zu werden, sonst stets eines gewissen Druckes bedürfen, entstehen im polarisierten Licht mit größter Leichtigkeit: besonders bringen zwei geschliffene Bergkristallplatten sie ohne andern Druck, als den ihres eigenen Gewichts, in größter Schönheit und wundervoller Regelmäßigkeit hervor.

Das größte Wunder des polarisierten Lichtes liefert freilich das in eine Zange zwischen zwei Turmalinplatten eingeklemmte Stück Doppelspat, indem es ein, je nach der Lage schwarzes oder weißes Kreuz, umgeben von einer Gloria Newtonischer Ringe, sehn läßt. Daß nämlich der Doppelspat das Licht ebenfalls (wie die Reflektion im Winkel von 35°) polarisiert, scheint gewiß. Dies Wunder muß also doch aus obigen Prinzipien abzuleiten sein. —

Die schwere Ungerechtigkeit, welche Goethe hinsichtlich seiner Farbenlehre hat erleiden müssen, hat gar mancherlei Ursachen, welche alle aufzuzählen so schonungslos, wie unerquicklich wäre. Eine derselben aber können wir in Horazens Worten aussprechen:

turpe putant, quae
imberbi didicere, senes perdenta fateri.

Dasselbe Schicksal ist jedoch, wie die Geschichte aller Wissen-

schaften bezeugt, jeder bedeutenden Entdeckung, so lange sie neu war, zuteil geworden, und ist etwas, darüber sich die wenigen nicht wundern werden, welchen die Einsicht geworden ist, daß „das Treffliche selten gefunden, seltener geschätzt wird", und „daß das Absurde eigentlich die Welt erfüllt". Inzwischen wird auch für Goethes Farbenlehre der Tag der Gerechtigkeit nicht ausbleiben, und dann wird abermals ein Ausspruch des Helvetius sich bestätigen: le mérite est comme la poudre: son explosion est d'autant plus forte, qu'elle est plus comprimée (De l'espr. disc. II, ch. 10), und wird sodann das in der Literargeschichte schon so oft wiederholte Schauspiel von neuem aufgeführt und zum Schluß gelangt sein.

Aber der Nachkomme, der eine Nachkomme aus Millionen, welcher sich der Kraft bewußt sein wird, in Kunst und Wissenschaft etwas Eigentümliches, Neues, Außerordentliches hervorzubringen, und der daher in der Kunst wahrscheinlich mit irgendeiner alten Weise, in der Wissenschaft aber gewiß mit irgendeinem alten Wahn in Opposition tritt, möge dereinst doch dieser, bevor er sein Werk den Zeitgenossen hingibt, sich mit der Geschichte der Farbenlehre Goethes bekannt machen: er lerne aus den Optics, die dann nur noch als Material der Literargeschichte in den Bibliotheken ruhen werden, das alsdann schon längst in keinem Kopfe mehr spukende Newtonische Gespenst kennen: er lese darauf Goethes Farbenlehre selbst, deren Hauptinhalt, kurz und bündig ihm schon auf der Schule eingeprägt sein wird: endlich auch lese er von den Dokumenten der Aufnahme des Goetheschen Werkes so viel, als die Würmer übriggelassen haben werden und sein Gleichmut erträgt: er vergleiche nunmehr den handgreiflichen Trug, die taschenspielerischen Versuche der Newtonischen Optics, mit den so einfachen, so leicht faßlichen, so unverkennbaren Wahrheiten, die Goethe vortrug: er bedenke endlich, daß Goethe mit seinem Werke zu einer Zeit aufgetreten ist, wo der wohlverdiente Lorbeer sein ehrwürdiges Haupt kränzte und er, wenigstens bei den Edelsten seiner Zeit, einen Ruhm, eine Verehrung erlangt hatte, die seinem Verdienst und seiner Geistesgröße doch einigermaßen entsprachen, wo er also der allgemeinen Aufmerksamkeit gewiß war: — und dann sehe er, wie wenig, wie so gar nichts alles dieses vermochte gegen jene Sinnesart, die nun einmal dem Menschengeschlecht im allgemeinen eigen ist. Nach dieser Betrachtung ziehe er nicht etwa die Hände zurück; sondern vollende sein Werk, weil diese Arbeit die Blüte seines Lebens ist, die zur Frucht gedeihen will: er gebe es hin; aber wissend wem, und gefaßt.

III.

THEORIA COLORUM PHYSIOLOGICA

EADEMQUE PRIMARIA,

AUCTORE

ARTHURIO SCHOPENHAUERO

BEROLINENSI.

Est enim verum index sui et falsi.

Spinoza.

PROOEMIUM.

Cur equidem eandem colorum theoriam, quam abhinc annos plus tredecim in vernacula lingua publici juris feci*), jam latinis literis consignem, ratio reddenda esse videtur.

Nimirum novae huic colorum explicandorum rationi hucusque unicus tantum vir palam suffragatus est, celeb. Ficinus, Professor Dresdensis, qui, anno 1818, in Piereri Lexico anatomico-physiologico, sub voce „Color", hancce colorum theoriam, ut unice veram, suae expositioni pro fundamento substravit: idem etiam in ea, quam nuper (1828) edidit, Optica, meam colorum rationem docet, sed sparsim (§§ 127, 129, 132, 133, 135, 136, 146) justo brevius, aliisque, quam quibus ego locutus eram, verbis usus, neque principalibus in locis mea mihi vindicat, sed admiscet ea suis sibi propriis placitis; quae quidem asserto falso inniti inferius (§ 4) mihi monendum erit. Ceteri, licet permulti, qui ab eo inde tempore, in Germania, de his similibusque rebus scripsere, non mihi adstipulati sunt, neque proinde rationem meam impugnaverunt, redarguerunt aut condemnarunt, sed, quod de rebus futilibus, ne disceptatione quidem dignis, fieri solet, omnino de ea tacuerunt. At enim vero non ea mea est humilitas, ut istorum silentium pro judicio habeam, neque vicissim ea mea superbia, ut illud necessario aut e stupore aut e livore natum esse utique contendam: licet non ignorem, esse adversus merita silentium vituperatione saepe efficatius, semper tutius, ideoque mediocribus omnibus commendatissimum. Immo vero de his parum laborans, ea tantum procurare satago, quae ex isto silentio jam mihi incumbere intelligo, videlicet prospicere, ne inventa, quae vera eademque alicujus in disciplina momenti esse persuasissimum habeo, plane neglecta et vetustate tandem obliterata pereant, de integro invenienda posteris. His igitur intentus, eandem colorum rationem Latinis jam sum literis expositurus, eo potissimum consilio, ut lectio ejus exteris quoque pateat, inter quos forte fortuna attentiores aequioresve ei contingere possint judices; deinde etiam ut, huic scriptorum corpori inserta, interitui minus obnoxia sit.

*) Ueber das Sehn und die Farben; von A. Schopenhauer, Leipzig 1816.

„Sed", jam enim Senecae verbis uti licet, „quid sibi quisque nunc speret, cum videat pessima optimos pati?" — Pergaudeo equidem, immo glorior, me primum, quod sciam, fuisse, qui suo judicio fisus summi Goethii de colorum physicorum ratione demonstrationibus palam adstipularetur, eo maxime tempore, ubi illae consensu physicorum fere communi reprobatae fuerint, anno nimirum 1816. Nonnulli deinde vestigia presserunt; nec desunt hodie in Germania complures, quibus de inventorum ejus veritate persuasum sit: multum tamen adhuc abest, ut communis omnium consensus palmam ei detulerit; atque, vicesimo volvente anno, adhuc sub judice lis est. Interim viget etiamnum ubique, et, tamquam si nihil acciderit, decantatur in libris physicis fere omnibus Newtoni doctrina: etiamnum instituuntur teneri, ut mature discant credere in „lumina homogenea septem, unum constituentia lumen album, nec non in diversam eorum refrangibilitatem, congenitasque iis qualitates colorificas!" — Haec, licet deplorem, nihil miror. Non enim memini, me in historia literaria legere, vera inventa facili negotio vetustos errores expulisse, aut scientiarum academias, cum errores, quorum custodes per secula fuerant, a privatis hominibus refellerentur, semper primas fuisse, quae, derelictis falsis, veris accederent; nisi forte ubi meris experimentis res agebatur, de quibus judicium penes sensus est, non penes intellectum. Quin immo hoc compertum exploratumque habeo, quibuslibet temporibus veritatem, nisi vires ab auctoritate mutuatam, paucissimorum fuisse, errorem autem tam crebrum quam vulgarem; quia vulgus ubique, et fere nil nisi vulgus: nam *πολυμαθια νουν οὐ διδασκει.* — Subinde affirmatum inculcatumque est, naturae cognitionem experientia tantummodo inniti et calculo. At pervelim scire, cur omittatur tertium, utraque illa intercedens et vinculi instar connectens, absque cujus ope illorum opera vana, irrita et plane nihili sunt, judicium dico, Secundam Petri, ut antiquitus audiebat*). Experientia exhibet facta, quae nuda et absque ratiocinatione etiam brutis patent. Calculus nil nisi quantitatem, *το ποσον*, determinat, cujus nulla est utilitas, nisi primum vera rei ratio, *το τι ἡν εἰναι*, stabilitum fuerit, quod solo fit judicio. Experientia porro est omnium, calculus multorum, judicium autem, quod vehementer doleo, paucissimorum rarissimorumque, nae potius inter prodigia censendum, quam inter naturales animi facultates, ut,

*) i. e. secunda pars dialectices Petri Rami, quae erat „de judicio".

per ironiam credo, fieri solet. Quae cum ita se habeant, consolentur nos Livii verba, qui veritatem laborare nimis saepe ait, extingui nunquam. Non enim ei, ut vera sit, stultorum invidorumve venia impetranda est: non ergo nisi ad tempus ei officere possunt et vituperatio aperta et silentium invidum. At enim vero tempus ipsum est meritorum judex aequissimus, veritatis vindex acerrimus, laudis et vituperii dispensator incorruptissimus: quamobrem, Italico proverbio lepidissimo, dicitur tempus vir integerrimae fidei (Tempo è galantuomo).

Attamen, ne in ipso limine eos absterream, qui Goethii de coloribus placita detestabilem haeresin esse apud animum suum constituerunt, profiteor, meam colorum theoriam, utpote physiologicam et eam ob rem primariam, nullo modo neque e Goethii de coloribus physicis theorematibus pendere, neque e Newtoni, cum in ordine materiae tractandae utrisque antecedat, et vera fuerit, etiamsi illi ambo errassent. Non enim principia ab iis petit, neque a parte priore cum iis connexa est, sed tantum a parte posteriore; ita ut ex ipsa potius depromi possint indicia et argumenta, quibus satis firma conjectura decernatur, cujusnam illorum a partibus veritas stet. Nos enim colores tantummodo physiologice, i. e. quatenus in iis functio quaedam oculi versatur, sumus consideraturi; dum illorum thema sunt colores physici et chemici, i. e. res externae, quibus colorum sensus in oculo suscitatur.

Phaenomenon, quo mea colorum ratio nititur, unicum est, idemque intra limites oculi positum: consistit nimirum in coloribus, qui post adspectum rem aliquam coloratam, sua sponte in oculo oriuntur; quos quidem Goethe physiologicos dixit colores. Hos primus animadvertit, rationemque eorum summatim exposuit Buffon*), post eum Waring Darwin**), denique Himly***) eos tractarunt: sed uberrima exactissimaque eorum descriptio tandem Goethio accepta est referenda legiturque in opere ejus de coloribus.

Hic autem, antequam gradum proferam, lectorem rogo obtestorque, ne se ad meae theoriae cognitionem lectionemve accingat, antequam hos physiologicos colores suis ipsius oculis usurpaverit, atque repetita eorum contemplatione familiarem sibi eorum reddiderit conspectum. Quo nihil profecto faci-

*) Hist. de l'acad. de sc. 1743.
**) Erasmi Darwini Zoonomia: — etiam in philos. Transact. Vol. 76.
***) Ophthalm. Biblioth. Bd. I. St. 2.

lius. Chartulam, aut pannulum sericum, sex unciarum quadratarum magnitudinem non excedentem, quolibet colore puro vegetissimoque tinctum, januae cubiculi adfigat, teneatque oculos per sexagesimam horae unam alteramve partem constanter in eum fixos: tunc repente abrepto pannulo, alium colorem, plane diversum, in illius loco conspiciet. Excipiet autem colorem flavum violaceus, rubrum viridis, aurantiacum coeruleus, et similiter vice inversa. Si, quod initio accidere solet, color ille subsequens non statim percipietur, in culpa erit animus, qui huic rei attendere nondum didicit, minime autem oculus, qui non potest non fungi munere suo. Repetito saepius experimento, colorem illum videre certo continget, optime vero et facillime si pannulus sericus coloratus fenestrae specularibus adfigetur, ubi, luci pervius, acerrime in oculum agit. Hanc autem rem qui neglexerit, sciat se coecum ad colores accedere et haecce legendo oleum et operam perdere.

Scribebam Berolini mense Majo a. MDCCCXXIX.

II.

Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

Epicharmus.

(Mens videt, mens audit, cetera surda et coeca.)

Antequam rem ipsam aggrediar, necesse est, ut paucis exponam, quidnam ad visionem rerum externarum conferat sensus, quid intellectus, utque munera utriusque eorum diligenter dispescam, eo nimirum consilio, ne postea dubitet lector, colores, quos pro objectorum proprietatibus habere consueverit, jam meras retinae functiones, ut revera sunt, agnoscere. Attinet enim omnem hac de re scrupulum ex animo evellere; licet inter philosophos jam dudum constet, colores non extra, sed in oculo esse. Hoc enim jam docuit Cartesius (Dioptr. c. 1); quinetiam antiquissima hujus rei testimonia exhibet Sextus Empiricus (Hypot. Pyrrh. L. II., c. 7.). Ut igitur subtilius eam rem perspiciamus, differentia sensum inter et perceptionem manifesta facienda est. Sen-

sus est affectio partis alicujus corporis et proxime affinis voluntati: prout enim huic adversa aut conveniens sit, nuncupatur aut dolor aut voluptas. Sola visus et auditus, partim etiam tactus organa impressionibus sunt apta adeo levibus, ut absque omni directa voluntatis commotione, i. e. absque dolore et voluptate, cieantur et sentiantur. Attamen multum abest, ut vel ita perceptionem rerum efficiant, aut ut ullo modo ex mera adunatione et conjunctione diversorum sensuum perceptio existere possit, quo quidem verbo significari volo comprehensionem intuitivam corporum, spatium tribus dimensionibus implentium, temporis successione motus mutationesque ad normam legis causalitatis peragentium. Hujus igitur perceptionis originem e mero corporis sensu repetere olim sagacissimus Locke ejusque imitator Condillac satagerunt, atque, ut primi qui in hac arena periclitarentur, magna laudabiliaque praestiterunt. Nos autem ad altiora evexit philosophus omnium, quotquot unquam fuere, facile princeps, summus Kant, in aeternum celebrandus, licet jam obsolescere videatur hujus aetatis hominibus, condignis, hercle, quibus impudentissimi vilissimique circulatores monstruosam verborum sensu ac sententia carentium congeriem, insanientium deliramentis proximam, cum placitis aliquot manifeste absurdis exornatam, pro maxime reconditis philosophiae arcanis divendant. Kant igitur, summa cum veneratione nominandus, in eo nos collocavit cognitionis fastigio, unde ad rudes istos seculi praeteriti conatus, velut ad prolusiones juveniles respicimus: proinde non possumus morari Anglorum Gallorumque philosophiae doctores, viros, ut fere fit, mediocres, quos indecora linguae, qua maximus philosophus scripsit, ignorantia prohibuit, quominus ingentis scientiae, quam profitentur, progressus participare possent.

Kantii igitur beneficio scimus tempus atque spatium prius mentis quam rerum esse proprietates, illiusque veluti formas, i. e. modos ac rationes, quibus necessario percipit quodcunque percipere nata est; quamobrem etiam leges normasque spatii et temporis, absque ulla experientiae ope, certo certius anticipat et indubitate praenoscit; cujus quidem rei documentum mathesis est: scimus item, causalitatis legem atque ordinem minime experientiae acceptum referendum, sed pariter infixum innatumque esse intellectui, et proinde, una cum tempore et spatio, formam atque naturam mentis conficere. Quae cum ita sint, ex sensuum affectione tum demum oritur perceptio, cum intellectus effectum, quippe qui solus sen-

titur, ad causam ejus refert, quam quidem in spatio, more, uti diximus, intellectuali, eo collocat, unde effectum exire sensus ipse prodiderit, eamque causam, ipso hoc actu, ut objectum corporeum, quod spatium implet, intuetur. Intellectu igitur, non sensu, fit perceptio. Peragitur autem ille transitus ab effectu ad causam directe, repente, necessario et absque ulla ratiocinatione; quippe qui actus est intellectus puri, non rationis. Ratio enim plane diversa est mentis facultas, quae in notionibus abstractis earumque compositionibus, h. e. in cogitationibus versatur, quarum ope genus humanum omnia illa perficit, quibus tantopere ceteris animantibus antecellit. Etiam causalitatis principium, quatenus distincte et in abstracto cogitatur, non nisi ratione comprehenditur: at primaria et directa ejus cognitio intellectu fit, cujus adeo, ex mea quidem sententia, unica est functio. Intellectus enim, sicuti a corporis sensibus ad causas eorum externas transiens, adhibitis spatii et temporis formis innatis, menti exhibet res externas, sive mundum objectivum; ita et inter ipsas illas res, causarum ad effectus varias relationes indefesso studio investigat: quod quidem si accuratius exactiusque exsequitur, tum acuminis, sagacitatis, sollertiae, vel perspicacitatis nomen accipit: similiter ac rationis perfectior, praesertim circa res agendas usus, acriorque ejus intensio, prudentia vocatur.

Tantae igitur cum sint intellectus in perceptione rerum partes, sensus hoc tantum conferunt, quod operis materiam illi subministrent. Sunt sensus nimirum corporis partes, prae ceteris ad accipiendas impressiones extrinsecus profectas aptae, patetque unusquisque eorum peculiari illarum generi. Haec autem eorum differentia non a nervis ipsis repetenda est, cum pulpa nervosa in omnibus sensuum organis una eademque sit, sed ex involucris apparatuque exteriore, quo fit, ut nervus in retina expansus lumine, nervus in labyrinthi et cochleae aquam immersus sono afficiatur et s. p.*): quamobrem diversae singulorum sensuum affectiones quodammodo ad tactum varie temperatum revocari possunt. Visus autem ceteros sensus in hoc superat, quod maxime idoneus est ad multifarias, levissimas, subtilissimasque impressiones extrinsecus accipiendas, variasque earum modificationes distinguendas, quae tamen minime perceptionem adhuc efficiunt, sed rudis tantum et incondita ejus sunt materia, intellectus demum opera in per-

*) Hac de re dignus est qui legatur acutissimus Cabanis, in praeclaro suo opere: Relations du physique au moral, Vol. I. mém. 3.

ceptionem cognitionemque transformanda. Quamobrem, si fieri posset, ut quis, pulcherrimo prospectu in extensas terrae marisque regiones gaudens, tum maxime omni intellectu repente privaretur, ille jam nullius rei amplius maneret sibi conscius, nisi retinae in oculo multicoloribus maculis variegatae. Hoc enim residuum cruda ostenderet elementa, e quibus intellectus antea perceptionem illam conficiebat. Hanc rem jam intellexit Plutarchus, cum diceret: *ὡς του περι τα ὁμματα και ὠτα παθους, ἀν μη παρῃ το φρονουν, αἰσθησιν οὐ ποιουντος* (de sollertia animal.).

Tantum itaque intellectus esse in efficienda perceptione momentum, etiam argumentis ex experientia petitis comprobari potest, quorum praecipua breviter exponam.

1. Notissimum est objectorum, quae videmus, imaginem in retina stare inversam, h. e. retinam a luminis radiis, quos objecta ei immittunt, propter eorum in pupilla decussationem, inverso ordine affici; dum nihilominus res justo ordine erectas videmus. E tot tamque variis hujusce rei interpretationibus, haec una rem ad liquidum perducit. Perceptio non constat in sensu retinae extrinsecus affectae, sed in comprehensione causae ejus sensus externae, ad quam ab illo transit intellectus. Cum autem hic transitus fiat servato ordine et directione radiorum incidentis luminis, qui in pupilla decussantur, necesse est, extra jam esse superiora, quae in retina inferiora erant. Hoc argumento bene ponderato nullum potest esse validius.

2. Binis oculis, duplicata ergo affectione, singula tamen videmus objecta. Neque hic falsis hujus rei explicationibus immorabor, cum veram jam dudum habeamus, eam nimirum, quam uberrime exposuit et delineationibus exactissimis illustravit Robertus Smith in celeberrima sua Optica. Summa ejus huc redit. Cum oculi, in statu suo normali, ad idem objecti externi punctum convergant, radii ab eo emissi et per pupillas ad retinas pergentes, sive axes oculares, angulum conficiunt opticum, feriuntque utramque retinam in punctis invicem sibi respondentibus atque congruis. Respondet autem pars oculi dextri sinistra parti itidem sinistrae oculi sinistri et s. sp.: ne forte credas, externa externis internaque internis respondere. Jam intellectus, cum paulatim singula utriusque retinae puncta, invicem sibi congrua, ex usu cognoverit, etiam intelligit, luminis radios, quibus illa una simulque afficiuntur, ab uno eodemque puncto externo profectus esse, quod quidem

punctum, et proinde etiam objectum ex ejusmodi punctis compositum, jam singulum, non binum, cernit. Hoc igitur modo e duplici sensu simplex existit perceptio, utpote quae fit intellectu, non sensu. Hujusce rei plura insuper sunt documenta. Primum, cum limis videmus oculis, statim conduplicantur objecta. Radii enim ab iisdem punctis profecti jam incongrua feriunt retinarum puncta; existimat igitur intellectus, eos a diversis objecti punctis venire: qua in re eodem fallimur modo, quo, cum pilulam decussatis digitis contrectamus, duas sentire pilulas nobis videmur: utroque enim in casu rite judicat intellectus, sed adulterata ei subduntur indicia, existitque fallacia, quae dicitur sensus, reapse autem est intellectus; hic enim perversi organorum situs semper manet nescius, licet eundem ratio probe noverit, neque proinde ipsa fallatur, h. e. non oriatur error, qui est fallacia rationis, sive judicium falsum: nihilominus tamen inconcussa manet ludificatio intellectus, h. e. visum falsum. Nihil enim in intellectum, suapte natura irrationalem, valet cognitio abstractiva, rationi propria. Quamobrem eodem modo fallitur nonnunquam intellectus, etiam ubi inter res mere externas nexum dijudicat causalem. Nam hic quoque effectus sibi oblatos ad causas revocat solitas, licet ratio minime ignoret, eos hoc tempore ex insolitis causis profectos esse: quod quidem fit e. g., ubi remus aquae immersus nobis videtur fractus, aut ubi imaginem a speculo concavo emissam pro solido corpore ante illud posito habemus, aut ubi luna in horizonte posita multo major apparet quam supra verticem visa, aut ubi picta caelata videntur. Mirum in modum hic fit manifesta magna, quae inter intellectum et rationem intercedit differentia, functionesque utriusque diversae. — Intellectum, i. e. cognitionem nexus causalis innatam, directam, intuitivam, animantia possident omnia; rationem, i. e. cognitionem abstractam, sive per notiones generales, solus homo. Et hoc sensit Plutarchus, cum, loco supra laudato adjiceret: *ὅθεν ἀναγκη, πασιν οἰς το αἰσθανεσθαι, και το νοειν ὑπαρχειν, εἰ τῳ νοειν αἰσθανεσθαι πεφυκαμεν.* — Sed, ut ad propositum revertar, strabo, qui limis, sed eodem semper modo divergentibus oculis cernit, objecta videt singula, non duplicia, quia videlicet ejus intellectus jam cognovit puncta, quibus, in hoc perverso oculorum situ, incidunt radii, ex uno eodemque objecti externi puncto profecti. Fuere enim, quorum oculi, fortuito casu, repente ad situm obliquum redigerentur: his ab initio objecta omnia se offerebant duplicia, sed paulatim sunt

facta singula; intellectu nimirum mutato oculorum situi sensim assuefacto. Videas hujusce rei exempla in libris infra citatis*). Plurimorum tamen strabonum alter oculus omnino feriatur**).

Aliud deinde phaenomenon, huic consimile, illud est, quod, oculis in objectum remotius fixis, aliud objectum prope oculos positum jam apparet duplex; et item, inverso ordine, duplex fit illud remotius, ubi ad propinquius convertuntur oculi. Hoc eodem fieri, quo diximus, pacto, quod nempe, clauso angulo optico in remotiore objecto, radii ab altero propius sito emissi retinae puncta jam feriant incongrua, et similiter ordine inverso, delineationibus exactissimis illustravit Robertus Smith, in Optica sua.

Sed hoc palmarium est et forte minus notum, quod fieri potest, ut objecta duo ante oculos recte posita unum solumque esse nobis videantur, cum nempe ita diriguntur oculi, ut situm omnino parallelum servent, neque proinde claudere possint angulum opticum: tum enim radii, quamvis a duobus objectis oppositis emissi, puncta tamen utriusque retinae feriunt congrua inter se et sibi invicem respondentia; quare intellectus ita deluditur, ut ad unum tantum objectum duplicem referat impressionem. Hunc igitur in finem tubuli duo, e charta glutinata, octo fere uncias longi, diametro unciae cum dimidio, parallela et in modum telescopii binocularis conjuncta apponantur oculis; duo autem nummi modicae magnitudinis alteris tuborum extremitatibus inserantur: per eos tubulos rectis oculis nummos adspicienti unus tantum nummus, isque uno tubulo contentus apparebit.

3. Denique constat, non satis esse ad videndum, habere aliquem oculos apertos, immo addiscendam esse visionem. Infantes modo nati neutiquam percipiunt objecta, sed torpentes stupore gerunt oculos, usque dum, adhibito intellectu, impressiones in omnes sensus simul factas ad innatam sibi causalitatis legem rettulerunt, easque innatis pariter perceptionis formis, spatio nimirum et tempori, adaptarunt. Fiunt haec paulatim: comparantur videlicet diversorum sensuum diversae affectiones, ad unam tamen eandemque referendae causam, quae quidem eo ipso fit objectum. In visu praesertim permagna opus est autodidascalia, donec lucis et umbrae, intervallorum discri-

*) Chesselden, anatomy, p. 324. 3. ed. Home, in his lecture in the philos. transact. for 1797. Th. Reid, inquiry into the human mind, p. 330 Ophthalmol. Biblioth. Bd. 3. p. 164.

**) Buffon, Hist. de l'acad. d. sc. 1743.

minis, variantis pro varia distantia anguli optici, nec non mutationum utriusque oculi internarum, inde pariter pendentium, justa facta sit aestimatio: quae quidem omnia intellectu jam exsequitur infans; ratione demum opticus.

Hujus disciplinae progressus melius adhuc observare licet in adultis, quos a connata coecitate sero liberavit cataractae elisio. Hos enim ab initio, quamvis lucis impressiones quaslibet oculis haurientes, nihil tamen percipere nec discernere, sed experientia tantum et exercitatione paulatim novi sensus usum addiscere, dum interim in miros incidunt errores, tot jam narrationibus confirmatum est, ut earum repetitione hic supersedere utique possim.

Arbitror enim, quae allata sunt, satis nobis probare, intellectu fieri rerum externarum perceptionem, sensum autem crudam tantum et inconditam illi subministrare materiem, quae quidem in visu nihil amplius est quam retinae multimoda affectio, intellectus demum artibus in hujus mundi pulchritudinem transformanda.

Colorem autem ad ipsam sensus affectionem pertinere, et proinde intellectus operationem antecedere, neque ex ea pendere, nemini dubium erit: confirmatur insuper eo, quod cataracta liberati colores distinguunt statim et ante quam corpora, quibus cohaerere videntur, animo perceperint; item quod obtutus limus nequaquam immutat colorem; denique, quod colores physiologici sua sponte in oculo oriuntur. Verum cum intellectus, ab effectibus ad causas transiens, ex oculorum sensu perceptionem mundi externi procreat, tum etiam colores, licet merae sint oculi affectiones, ad causas, quibus extrinsecus suscitantur, refert, eosque jam tamquam corporum externorum qualitates, quae iis inhaereant, percipit. Nihilosecius tamen colores per se ipsi nil nisi oculi sunt affectiones, quo nomine eos jam sumus consideraturi.

III.

De Coloribus.

Οὐ μονον πασχει, ἀλλα και ἀντιποιει το των χρωματων αἰσθητηριον.

Arist. de somniis c. 2.

§ 1.

Methodus.

Ubicunque ad datos quosdam effectus causae quaeruntur latentes et omnio ignotae, ratione et numero res ita aggredienda est, ut primum effectus ipsi omni ex parte considerentur, cognoscanturque penitus, cum ex iis tantum peti possint indicia, quae ad causarum explorationem viam aperiant. Hoc autem in invenienda colorum ratione hucusque plane praetermissum est. Newton, ne paulisper quidem moratus effectum, qui problema erat ei propositum, scilicet oculi in videndo colore affectionem, statim ad causae investigationem properavit, arreptoque temere vitreo prismate, profecto petitionem commisit principii. Sed ejusdem neglegentiae omnes accusandi sunt, qui hucusque colorum causas quaesivere, ne ipso Goethio quidem excepto, qui, licet colorum sponte in oculi orientium lege rationemque exacte exposuerit, minime tamen theoriam iis superstruere, aut saltem indicia causarum colorum externarum ex iis adsumere, aut ullo denique modo eos colores, quos physicos nominavit, cum illis connectere cogitavit: inde factum est, ut liber ejus minime nos doceat, quid color sit, sed tantummodo qua ratione physicus color oriatur. Omnes igitur colorum investigatores, neglecto phaenomeno ipso, causas ejus circumspexere externas, quas quidem tum in superficie corporum coloratorum, tum in luce ipsa, sive refractione divisa dispersaque, sive commixtione cum umbra, aut interpositu materiae semipellucidae varie temperata quaesiverunt. Attamen sana ratio praecipit, ante omnia ipsum coloris sensum esse perscrutandum, atque videndum, an forte ex ipsius conditione legibusve, quas servat, ipsa coloris natura intelligi, indeque, quid ipse sit per se, i. e. ut phaenomenon mere physiologicum, sciri ullo modo possit.

Procul dubio ejusmodi intima effectus ipsius, de quo agitur, h. e. sensus coloris, cognitio, etiam indicia suppeditabit ad investigationem causae ejus, videlicet conditionis rerum externarum, qua aptae sunt ad istum sensum suscitandum. Necesse enim est, ut cuilibet effectus alicujus variabili modificationi etiam in causa ejus ad amussim respondeat conditionum aliqua mutabilitas, sitque causa pariter atque effectus versatilis. Ubi, e. g. nullis certis limitibus discriminatur effectus varietas, sed continuitate quadam ex uno in aliud transit; ibi neque in causa esse potest certa quaedam, fixa praefinitaque conditionum differentia, sed etiam haec eandem referre debet indistinctam mutabilitatem. Item, ubi effectus differentiae ita variantur, ut una sit alteri e contrario opposita, ejusque velut directa conversio; ibi etiam causa ejusmodi conditionum suarum quandam oppositionem et conversionem admittere debet; *των γαρ ἐναντιων τἀναντια αἰτια.* Arist. de generat. et corrupt. p 336. Quae quidem omnia certa intellectus anticipatione decernere licet.

Neglecta igitur hucusque methodo usuri ad sensum coloris ipsum convertemur, eumque ut phaenomenon physiologicum considerabimus, qua quidem opera viam sternemus iis, qui causas eum sensum extrinsecus suscitantes exploraturi, colorum, quos Goethe optime in physicos et chemicos dispescuit, theorias, quas habemus, diversas dijudicare, aut adeo novam aliquam excogitare volent. Omnibus enim ejusmodi theoriis nostra semper erit pro fundamento: est igitur primaria, illae secundariae tantum erunt.

§ 2.

Actio retinae integra.

Nobis ergo lucis, obscuritatis, coloris sensus nihil nisi retinae sunt variae affectiones. Convenit hodie inter omnes physiologiae peritos, sensibilitatem minime esse affectionem mere passivam, immo vere partis sensibilis actionem quandam, extrinsecus excitatam. Itaque etiam retinae sensum, luce suscitatum, actionem ejus vocabo: hanc autem integram esse dico, ubi lux plene, rite nullisque impedimentis imminuta in eam agit. Contra, deficiente omni luce, in inertiam recidit retina.

Corpora quae, luci exposita, perinde ac lux ipsa retinam afficiunt, fulgore sunt praedita, sive specula. Praeterea autem alia quaedam corpora lucis in ipsa actionem eatenus moderan-

tur, ut eam radiatione privatam ad aequabilitatem quandam redactam retinae tradant: sunt haec nimirum alba. Sicuti physici calorem radiantem a diffuso distinguunt, ita et albedo quodammodo est lux diffusa. Cum fulgor nihil faciat ad nostram quaestionem, erit nobis lucis et albedinis in retinam impressio una eademque, atque proinde dicemus: retina a luce ipsa, vel a corpore albo ad propriam sibi actionem suscitatur integram, sive nulla ex parte comminutam. Contra, tenebris aut corporibus nigris exposita iners manet. Nigra videlicet sunt corpora, quae, licet ea ipsa agat lux, nullo tamen modo sensum retinae suscitant.

§ 3.

Actio retinae quoad intensionem partita.

Lucis et albedinis efficacitas, et proinde etiam retinae actio ab illa suscitata, gradationem quandam admittit, qua quidem fieri potest, ut lucem inter et obscuritatem, item albedinem inter et nigredinem innumeri sint gradus, illic paenumbram, hic colorem cinereum efficientes. Duae inde nobis existunt gradationum actionis retinae series, quarum differentia in eo tantum posita est, utrum lucis impressio sit directa, an indirecta, videlicet:

Lux;	paenumbra;	obscuritas.
Albedo;	color cinereus;	nigredo.

Cum gradus intermedii, nempe paenumbra et color cinereus, intensionem actionis retinae comminutam indicent, sequitur, in his totius retinae vim ex parte tantum esse activam, ex parte autem quiescere, ipsam ergo retinae actionem quoad intensionem posse partiri.

§ 4.

Actio retinae quoad extensionem partita.

Cum ipsa retina planum sit extensum, nihil obstat, quominus pars ejus aliqua ad actionem suscitetur, dum ceterae partes quiescant; qua quidem re manifestatur actionis ejus quoad extensionem partitio. Hanc autem reapse locum habere, jam inde patet, quod variarum impressionum simul capax est oculus. Praeterea pendet ex hac re phaenomenon illud, quod Goethe (Vol. I. p. 9 et 15) memorat. Nimirum, cum in planitie alba crucem conspicimus nigram, v. c. illam,

quam nubilo coelo fenestra exhibet, fixosque in eam aliquamdiu tenemus oculos, repente autem in terram aliamve planitiem subumbrosam cinereamve oculos conicimus, tunc invertitur ille adspectus, offertque sese nobis crux alba in plano nigro. Cujus rei causa procul dubio haec est, quod retinae pars, antea a planitie alba ad actionem suscitata, inde jam exhausta atque defessa est; neque potest amplius multo debiliore plani cinerei incitamento ad actionem suscitari; contra vero, altera pars, quae tunc, crucem adspiciens nigram, feriabatur, jam hac quiete refecta, etiam parum valido illo plani cinerei incitamento in actionem integram evocatur. — Nihil igitur est, quod credamus, retinae partes munera sua per vices obire, partemque antea feriatam deinde sua sponte in actionem transire. Nam, si post adspectam crucem nigram in plano albo oculos claudimus, aut in locum omnino obscurum eos dirigimus, neutiquam convertitur ille adspectus, immo perdurat aliquamdiu affectio a principio retinae impressa, quod etiam Goethe memorat (Vol. I. P. I. § 20). Hoc autem in experimento facile aliquis falli potest, si clausos oculos etiam manu operire neglexerit, ubi lux, per palpebras penetrans, plani cinerei in morem agit, conversumque ergo praebet adspectum, quem vero e luce externa pendere inde intelligitur, quod, reposita ante oculos manu, statim resumit adspectus speciem naturalem: hoc jam Franklinum expertum esse ipsius verbis legitur in Goethii operis volumine II, p. 579. Ipsa haec res Ficinum fefellisse videtur, quippe qui in Optica sua (§ 122), reclamante experientia, doceat, eum adspectum etiam clausis oculis, ergo sponte sua, converti, cui quidem falso asserto deinde sua de physiologica colorum origine placita superstruit, mea iis admiscens.

§ 5.

Actio retinae quoad qualitatem bipartita.

Indubitata illa, quam hucusque exposui, actionis retinae tum in intensione tum in extensione partitio, generali partitionis quantitativae appellatione comprehendi potest. Jam vero ostendam, actionem illam alio adhuc modo, eoque toto genere a prioribus illis diverso, posse partiri, videlicet quoad qualitatem, eamque partitionem reapse locum habere, quotiescunque color aliquis oculis obversatur. Ut autem continuo tramite ad novam hanc rationem transeamus, revertamur ad illud, quod priore paragrapho exposui, phaenomenon.

Adspicias igitur, sed corporis, non mentis tantum oculis, discum album in planitie nigra depictum: deinde aversis repente in locum subumbrosum cinereumve oculis discus apparebit niger in planitie alba: quod quidem phaenomenon oriri ex actionis retinae quoad extensionem partitione perspectum jam habemus. Exhausta nempe retinae, in ea parte, quam discus albus modo feriebat, actio a minore claritate excitari jam non valet. Est hoc quidem simile ac si guttae aetheris sulphurici manui inspersae evaporatione calor ejus loci absumitur, donec paulatim renascatur. — Jam autem in disci albi locum flavum sufficias discum, corporisque, obnixe rogo, non mentis oculis eum intueare: tunc conversis subito in subumbrosum locum oculis, pro nigro, qui antea, idem facienti apparebat, discus tibi obversabitur violaceus, spectrum scilicet physiologicum aciei obvolitans. Phaenomenon ipsum tibi notissimum ac familiare esse ex iis, quae in prooemio dixi, certum habeo. Pergo igitur ad ejus interpretationem, cujus quidem veritas nulla alia probatione fulciri potest, quam ipsa rei evidentia adhibito judicio percipienda et continuata phaenomeni ipsius per omnes ejus variationes contemplatione magis magisque firmanda, donec validissimum argumentum ei accesserit ex iis, quae § 10 exponentur.

Discus albus integram retinae actionem evocaverat, qua defatigata et exhausta iners remansit ejus locus teste disco nigro subsequente. Sed flavum discum excipit pro nigro violaceus: quia scilicet color flavus non integram retinae actionem suscitaverat neque proinde totam ejus vim absorbere potuerat, sed partem hujus tantum; jam sponte sua subit altera pars, discus violaceus. Bipartitur igitur adspectu flavi coloris vis retinae activa disceditque in partes easque non sola quantitate, sed etiam qualitate diversas, quarum unam flavus nobis exhibet color, alteram violaceus sponte illum subsequens. Cum partes ambae, conjunctim sumptae, integram retinae actionem adimpleant, alteram alterius voco complementum. Manifesto autem coloris flavi in retinam impressio, lucis ipsius aut albedinis impressioni multo similior est ea, quam facit violaceus color. Colligimus inde partes, in quas discedit retinae actio, non esse inter se aequales; sed eam, quae flavum exhibet colorem, multo majorem esse ea, quae violaceum sive complementum ejus ostendit.

Jam vero, cum de claritate et obscuritate colorum inciderit mentio, distinguas oportet coloris claritatem obscuritatemve propriam atque nativam a fortuita et accidentali, ex

admixto albo nigrove oriunda. Potest enim quilibet color albi nigrive admixtione, pro libito clarificari vel offuscari: sed tum demum, ubi ab omni hujusmodi mixtura vacat, maxime vegetus saturque existit; attamen tunc non nisi nativam propriamque sibi claritatem exhibet. Hac ipsa autem color colori antecellit, dum alter luci, alter obscuritati magis affinis est. Intrinseca illa atque nativa coloris claritas ab adventitia facile distinguitur eo, quod, cum nativa tantum luce color claret, tum maxime vegetus est, acerrimeque afficit visum: contra, ubi mutuato extrinsecus candore albet, pallidus fit, languidus debilisque. Violaceus v. g. color suapte natura obscurissimus est omnium, minimaque pollet vi nativa: contra, flavus color propria claritate et serenitate primum obtinet locum. Nihilominus et violaceus color admixto albo ad maximam claritatem potest perduci: minime autem ea fit vegetior; quin immo magis adhuc languet, pallet, proximeque accedit ad eam albi nigrique mixturam, quam cinereum colorem vocare linguae me cogit inopia. Simili ratione colores suapte natura clari lucidique admixto nigro pro libito obscurantur, quo negotio perinde nativum amittunt vigorem; veluti cum e flavo fit fuscus. E vigore igitur colorum cognoscere licet, utrum puri sint ab omni albo nigrove adventitio. In eo itaque statu multo majore claritate albet flavus quam violaceus color: exinde ergo cognoscimus illum multo majorem bipartitae actionis retinae partem exhibere quam hunc, utpote qui, complementum ejus efficiens, inter omnes maxime est tenebricosus.

Pergamus autem in explicatione phaenomeni ante oculos positi. Disco flavo jam substituamus aurantiacum, i. e. e rubro flavum. Ejus intuitum spectrum subsequetur coeruleum. Animadvertamus pari gradu, quo color disci ab albore secedit, eidem appropinquare spectrum. Minus enim candet flavo colore aurantiacus; magis proinde violaceo coeruleus, quippe qui aurantiaci sit complementum. Inde intelligimus, actionem retinae bipartitam jam in partes minus inaequales inter se discessisse. Plane aequales denique fient, ubi discum rubrum spectrum subsequetur viride. Rubrum autem colorem intelligi volo illum, a Goethio purpureum dictum, ne minimum quidem aut in violaceum aut in aurantiacum vergentem. Spectrum solare, prismate effectum, neutiquam eum exhibet, sed tantum e rubro flavum sive aurantiacum: attamen potes etiam prismatis ope colorem vere rubrum conspicere, nimirum si bacillum horizontalem illum fenestrae specularibus interpositum, per prisma con-

templaris: cujus rei rationem Goethe optime reddidit. Chemice carminum purum et saturum eum colorem exhibet. Hic igitur color vere ruber ab albedine tantum distat, quantum etiam complementum ejus, color nempe perfecte viridis: quamobrem utrumque justum dimidium actionis retinae accurate bipartitae existere statuimus. Inde etiam repetenda est eximia horum colorum, qua ceteris omnibus antecellunt, pulchritudo, perfectissimaque eorum inter se harmonia, qua, juxta positi, visum mirum in modum laetificant: quamobrem digni sunt, qui colores per excellentiam, *χρωματα κατ' ἐξοχην* nominentur.

Quisquis consecutionem illam colorum complementorumque eorum hactenus expositam corporis oculis prosecutus erit simulque mentis aciem in eam intenderit, forsitan non dubitabit actionis retinae in visu colorum qualitative bipartitae sequentes proportiones mecum statuere, quas tamen, cum alia, praeter eam, quam ipse eorum affert intuitus, probatione firmare adhuc non possim, hypotheticas vocare non recuso. Ruber igitur cum viridi colore illius actionis partes sunt exacte dimidiatae: ejusdem vero duas tertias exhibet aurantiacus; coeruleus autem, utpote hujus complementum, tertiam duntaxat: flavus denique tres quartas, et proinde complementum ejus, violaceus color, quartam modo partem.

Neque nos movere debet, quod violaceus color, cum medius sit inter rubrum, qui dimidiam, ac coeruleum, qui tertiam partem actionis implet, tamen ipse non nisi quartam occupare statuatur. Idem enim hic accidit, quod in chemicis mixturis, ubi scilicet qualitates partium ingredientium nullam directam habent rationem ad qualitatem compositi. Simili igitur ratione color violaceus, licet a duobus ipso clarioribus efficiatur, omnium tamen est obscurissimus, quamobrem, simulatque in unum alterumve illorum vergit, statim incipit clarescere: quod quidem nulli praeterea accidit colori. Nam aurantiacus si in flavum inclinatur, lucidior, in rubrum autem vergens obscurior fit. Viridis magis lucet, si in flavum, minus, si in coeruleum vergit. Flavus, qui, ut violacei complementum, lucidissimus est omnium, etiam inversa atque ille ratione obscuratur, sive in rubrum, sive in viridem deflectat.

E certis illis fixisque simplicissimarum rationum proportionibus, quibus actionem retinae in visu illorum sex colorum bipartiri statuo, procul dubio repetendum est, quod illi sex colores semper et apud omnes gentes denotati, inditisque sibi

propriis nominibus distincti sunt, licet colores possibiles sint innumeri, indistinctisque gradibus paulatim alius in alium transeant. (Conf. Aristot. de sensu et sensibili c. 3. p. 439, 40.)

Denique, ut exempli propositi expositionem absolvam, si discus, qui ultimo ruber fuerat, tandem mutatur in violaceum, spectrum eum subsequetur flavum, quo pacto phaenomenon ab initio ante oculos positum, peracto circuitu, in contrario abierit, exhibente jam disco ipso quartam tantum actionis bipartitae partem, complemento autem ejus tres quartas.

Postremo, ne quem moveat, nos, ubi bipartitionem actionis retinae qualitativam a mere quantitativa distinximus, tamen de partibus ejus aequalibus inaequalibusve loqui. Non enim potest partitio fieri qualitativa, quin eadem sit simul quantitativa. Chemica v. g. analysis corporis cujusdam in partes componentes sane materiae istius partitio est qualitativa, a mere mechanica toto genere diversa: nihilominus necesse est eandem una simulque partitionem esse quantitativam, perinde ut divisio mere mechanica.

Ex iis, quae hucusque exposui, haec jam nobis existit solaque vera coloris primaria definitio: color est retinae actio qualitative bipartita. (Liceat obiter monere, ea definitione albedinem, nigredinem et cinereum e colorum numero jure exulare.) Diversitas autem singulorum colorum ex illius bipartitionis diversa ratione et proportione oritur. Partes nimirum dimidiatae, in quas retinae actio secedit, semel tantum sibi invicem aequales esse possunt, quod cum fit, perfecte rubrum et viridem exhibent colorem. Inaequales autem innumeris esse possunt proportionibus; unde infinitus colorum numerus possibilium. Quemlibet colorem aliquamdiu adspectum sponte subsequetur in visu alius color, utpote qui illius est complementum ad integram retinae actionem. Ita enim comparata est retina, ut, cum ad coloris alicujus sensum, i. e. ad actionis suae bipartitionem, extrinsecus suscitata fuerit, deinde, sublato hoc irritamento, alteram dimidiatae actionis partem sponte sua cieat, quia semper integram suam actionem exserere gestit et satagit. Quo major integrae actionis retinae pars color aliquis existit, eo minor illius pars et complementum subsequens: proinde, quo major coloris alicujus nativa, non adventitia, est claritas, eo obscuriorem, suapte natura, colorem ejus offeret complementum: similiterque vice inversa. Cum colores cuncti alter in alterum sensimque transeuntes continuitatis quendam velut orbem absque intersectionibus efficiant, ex arbitrio nostro pendere videtur, quot tandem colores

statuere velimus. Hoc forsitan sensit Democritus*), cum affirmaret, *νομῳ χροιην εἰναι*, nempe pro lubito constitutum esse colorum numerum. Minime vero rem se ita habere, jam quilibet sentit, patetque insuper ex eo, quod omni aevo et apud omnes gentes distinguuntur, propriisque sibi inditis nominibus denotantur colores ruber, viridis, flavus, violaceus, coeruleus, aurantiacus; quibus nominibus, ubique gentium, certi fixique intelliguntur colores, licet iidem in rerum natura perraro puri atque perfecti occurrant. Quamobrem necesse est, eos quodammodo a priori cognitos nobis esse, eum in modum, quo figurae geometricae, quas exacte et perfecte descriptas nusquam invenimus, neque proinde minus perfecte intelligimus. Quamvis autem nos coloribus in rerum natura nobis occurrentibus nomina illa plerumque a potiori tantum adplicemus, h. e. quemlibet exhibentem sese nobis colorem, nomine illius ex istis sex coloribus, cui is proxime accedit, designemus; quilibet tamen homo ejusmodi colorem ab illo, cui revera et proprie illud nomen competit, discernit, potisque est judicare, in quantum ab illo quasi normali colore aberret, v. g. utrum rei cujusdam color flavus exacte talis sit, an in viridem aurantiacumve vel minime vergat. Cum itaque manifestum sit, nos quasi ad normam quandam dijudicare colores sese offerentes, necessario statuendum est, in oculis menteve nostra quasi insculptam esse uniuscujusque illorum sex colorum anticipationem quandam, eam dico, quam appellat *προληψιν* Epicurus, i. e. anteceptam animo eorum quandam informationem, sine qua neque intelligi, neque dijudicari possint; cui quidem nos, tamquam normae, quemlibet oblatum nobis colorem comparamus, indeque de justa ejus conditione sententiam ferimus. Minime autem hoc mirum videbitur recordantibus hypothesin superius expositam, utpote qua ea res optime ad liquidum perducitur. Cum enim inter infinitas bipartitionis actionis retinae proportiones possibiles sex tantum sint, quarum ratio sit simplicissima, indeque initialibus numeris exprimenda, satis jam liquet, cur certae istae fixaeque proportiones prae ceteris omnibus in peculiarem apud homines notitiam venerint, firmumque de iis sit judicium. Simillime enim haec res se habet atque in musica judicium de justa tonorum ratione. Quilibet enim homo, nisi quodammodo mancae ejus sint vel sensus vel animi vires, potis est dijudicare, utrum tonus aliquis exacte

*) Apud. Sext. Emp. adv. Math. VII. 134.

diapente, vel diatrion, vel certe utrum exacte diapason alterius sit. Nititur tamen hoc judicium proportione vibrationum arithmetica, hic non numerando, sed sentiendo tantum percepta: nihilosecius juste et indubitate fertur sententia. Perinde igitur fit judicium de justa oblati coloris alicujus conditione, similique ratione interpretandum est.

Habemus ergo paria colorum tria, in quibus constituendis ratio a nobis exposita cum communi omnium hominum aetatumque usu convenit congruitque. E contrario autem, quaelibet ratio, quae certum fixumque colorum, absque ulla ad retinae actionem relatione, extra et per se subsistentium numerum, v. g. septem, statuit et praefinit, non potest non absurda nobis videri. — Infinitus enim colorum est numerus: nihilosecius quilibet color, una cum complemento suo, cunctorum colorum quasi elementa continet; sive, licet ejusmodi par *ἐνεργειᾳ*, i. e. actu, duos tantum colores exhibeat, tamen *δυναμει*, i. e. potentia, omnes, quotquot esse possunt, colores in se comprehendit atque complectitur. Unde etiam repetendum est, quod, si a tribus coloribus chemica ratione primariis, rubro nimirum, flavo et coeruleo, quaestionis exordium sumatur, tum cujuslibet coloris chemice primarii complementum utrosque reliquos contineat et vicissim.

Colorum igitur natura a dualitate originem trahit, cum nihil aliud sit, nisi actio retinae bipartita. Quamobrem in colorum doctrina quaestio omnino non est instituenda de singulis coloribus; sed tantum de colorum paribus, quorum quodvis integram retinae actionem exhibet bipartitam. Potest ea bipartitio innumeris fieri modis rationibusque, totidem quasi sectionis puncta diversa efficientibus; quorum quidem arbitrium penes causas est externas, oculum afficientes. Sed simulatque pars quaedam dimidiata quocumque modo evocata est, necessario sequitur altera, utpote complementum ejus efficiens. Hoc perinde est, atque in musica sumptam pro libito harmoniae basin necessaria lege consequuntur reliqua.

Haec omnia cum ita se habeant, sane bis fuere absurdi, qui colorum quoquomodo ab origine existentium numerum constituturi, imparem maxime elegerunt: hac autem in re semper sibi constiterunt Newtoni sectatores, licet numerum ab ipso definitum saepius commutarent, et, pro re nata, modo tres, modo quinque colores stabilirent primarios.

§ 6.

Retinae polaritas.

Polaritatis notione toties tamque variis modis recentiores, ii inprimis, qui naturae philosophos se vocitant, abusi sunt, ut non sine verecundia quadam eam arcessere audeam. Attamen, cum abusus non tollat usum, liceat mihi commonstrare notionem illam quam maxime cadere in eam, quam hucusque exposui, retinae actionis bipartitionem qualitativam.

Vera nimirum polaritatis notio haec esse mihi videtur, quod vis aliqua naturalis sponte sua secesserit in vires duas, specie quidem diversas, quin immo sibi invicem contrarias, genere autem semper adhuc unam eandemque vim referentes; quae quidem duae ejusdem vis species sic segregatae, tamen e se invicem tantopere pendeant, ut altera absque altera neque existere neque deficere possit, ea tamen lege, ut unionis cupidae constante nisu sese invicem quaeritent, donec tandem obviae sibi factae, cum omnis earum natura in ipsa posita sit separatione et oppositione, simul sese quaerere et esse desinant. Possumus fere haec omnia Platonis complecti verbis: *ἐπειδὴ οὖν ἡ φυσις διχα ἐτμηθη, ποθουν ἑκαστον το ἡμισυ το αὐτου ξυνήει.* Eandemque rem significare videtur Sinensium antiquissima doctrina de Yin et Yang*). Plurima naturae phaenomena corporaque naturalia ejusmodi polaritatis legi subjacent: manifestissima autem eorem documenta exhibent magnetismus, electricitas et galvanismus. Sed etiam in eam, quam exposui, actionis retinae in colorum visu bipartitionem qualitativam, notionem illam quam maxime quadrare, nemini, qui animum mihi adhibuerit, dubium erit; licet huic polaritatis generi id peculiare sit, quod duae species sejunctae hic non, ut in ceteris, spatio, sed tempore discretae appareant; item, quod punctum indifferentiae, ut vocant, variare possit situm, et proinde partes sejunctae magnitudinem.

Quin etiam videtur formula nostra, nimirum bipartitionis qualitativae, primariam generalemque omnis polaritatis notionem aptissime exprimere. Fieri adeo possit, ut ex hac retinae polaritate, quippe quae in nobis ipsis versatur sentiturque, omnis polaritatis natura subtilius tandem cognoscatur. — Si signa, in ceteris polaritatis phaenomenis usitata, etiam huic nostrae adhibenda sunt, colori rubro, aurantiaco et

*) Asiatic Journal, Vol. 10 (Chinese Metaphysics) — et Vol. 20 (Chinese litterature by Morrison).

flavo hoc signum +, viridi, coeruleo et violaceo autem hoc —, imponere, minime dubitabimus. — Nec videtur absonum, conjecturare, in coloribus sic + signatis actionem retinae, in alteris autem chorioideae vim praevalere. Consentaneum autem est, sensus diversitatem, qua tum illa signorum distributio, tum haec conjectura nititur, ibi quam maxime manifestari, ubi retinae actionis bipartitio perfectissima existit, in rubro videlicet et viridi colore; quorum ille acerrimo sensu aciem afficit et facile praestringit, hic autem eam recreat reficitque.

§ 7.

Coloris natura umbrae affinis.

Summus Goethe, in suo de coloribus opere, identidem inculcat, coloris naturam umbrae esse affinem, atque ei inesse umbrae vel potius penumbrae quandam similitudinem, quam *το σκιερον* vocat. Hoc ita, et necesse quidem, se habere, e physiologica ratione nostra etiam a priori intelligitur. Retinae enim actionis, qualitative bipartitae, pars altera dimidiata ea demum lege et conditione suscitatur, ut altera tantisper ferietur. Quies autem retinae, ut initio diximus, caligo est. Sequitur, caliginem quandam necessario comitari actioni retinae qualitative bipartitae. Hoc autem ei commune est cum actione retinae intensive partita, quam quidem in penumbrae, vel cinerei coloris visione locum habere supra ostendi. Hac igitur communione utrisque intercedente, sive hac integrae actionis retinae in utrisque diminutione similes sunt coloris et penumbrae in retinam impressiones, pertinetque necessario *το σκιερον* ad coloris essentiam.

Magna tamen adhuc inter retinae actionem tantum intensive partitam, sive penumbram, eandemque qualitative bipartitam, sive colorem, intercedit differentia. Prior illa nimirum, cum mera sit retinae actionis remissio, effectu prorsus sibi proprio et specie ista peculiari, tam varia simul et tam distincta singulariterque laeta et delectabili, quae colori priva est prorsus caret; quibus, contra, cum gaudeat actio retinae qualitative bipartita, unicum istum et plane sui generis sensum coloris efficit. Hoc autem procul dubio inde est repetendum, quod, in ista bipartitione qualitativa, pars dimidiata activa ab altera tantisper feriata, secessione polari, omnino dirempta, et actio illius quiete hujus quasi suffulta est. Inde igitur colori contingit, ut specie tantopere praecellat penumbram, vel cineream superficiem. Jam autem hic suspicari licet,

magnae isti, quam effectus exhibet, diversitati, etiam in causa adaequatam prorsusque consentaneam diversitatem esse responsuram. Cum igitur actionis retinae intensive partitae, sive penumbrae adspectus, causa sit mera luminis diminutio, et simplex, ut in crepusculo, lucis cum tenebris permixtio, necesse est, ut bipartitio qualitativa, ubicumque, ut in physicis coloribus, absque corporis colorati ope evocatur, causam etiam habeat proprie ad hoc temperatam, prorsusque peculiarem, nimirum intimiorem jam tenebrarum cum lumine commixtionem, et quasi pressiorem eorum conflictum, in summa, talem prorsus causam, qualem Goethe ei assignavit, nempe lucem cum medio quodam semipellucido, certis quibusdam conditionibus, varie conflictantem. — Sed de causis externis amplius disputabo § 11, ubi tamen ea, quae, oblata occasione usus, modo explicavi, respicere velit lector. Hic sufficiat affinitatem coloris cum umbra, quam Goethe tantopere urget, e ratione nostra demonstrasse et confirmasse veramque ejus attulisse causam: qua quidem rite perpensa insuper nobis liquet, istud ipsum, quod in quolibet colore oculis percepto *το σκιερον* efficit, partem nempe retinae actioni tum temporis detractam, postmodum, spectri physiologici nomine, oculis obvolitare et contra, in ipso hoc spectro, jam *του σκιερου* partes istud agere, quod antea color erat.

§ 8.

Quaenam hujus theoriae ad Newtonianam sit ratio.

Colorem luce vel albedine obscuriorem esse et Newton sensit; quandoquidem illum non nisi partem lucis esse docebat, refractione scilicet partitae. Ille vero, quod actioni retinae accidit, luci adscripsit, quod dynamice et intensive fit, mechanice et extensive fieri putavit, quippe qui affirmabat, radium luminis ipsum compositum esse constareque e septem luminibus homogeneis „quibus qualitates colorificae congenitae“ essent, h. e. quibus ut qualitates occultae inhaererent; palmari insuper adjecta sententia, lumina illa homogenea eandem inter se servare proportionem, quae intervallis tonorum musicis intercedit. Spartam, quam nactus es, orna!

Sed errores istos, a Goethio affatim confutatos, jam intelligimus e veritatis quadam suspicione obscuroque ejus sensu, ut fere fit, profectos esse. Nam partiti lucis radii loco jam habemus partitam retinae actionem: sed, pro septem illis par-

tibus, duae tantum nobis existunt, etiam vero innumerae, prout res consideratur. Cujusvis enim coloris conspectu bipartitur retinae actio: sed cum innumera sint istius quasi sectionis puncta, colorum etiam infinita inde oritur diversitas, quae insuper ex adjecto albo nigrove adventitio majorem adhuc admittit varietatem.

Successit igitur in locum partitionis radii lucis partitio actionis retinae. Sed reversio illa contemplationis a re ad inquirendum proposita ad contemplatorem ipsum, duobus iisque maxime illustribus in historia inventorum exemplis nobis commendatur. Etenim

„non aliter, si parva licet componere magnis“

Copernicus quondam in locum circumvolutae sphaerae coelestis, rotantem suffecit terram; et item, summus Kant pro qualitatibus rerum absolutis, ontologia comprehensis, formas cognitionis menti proprias insitasque nobis patefecit. *Γνωθι σαυτον* praecepit Apollo.

Liceat denique hic obiter monere philosophos quovis aevo omnes suspicatos fuisse colorem multo magis oculo quam rebus externis esse proprium. Locke praesertim, cum qualitates eas, quas vocat secundarias, enumerat, semper et ubique primo loco ponit colorem. Neque ullus philosophorum veram rerum qualitatem habuit colorem: dum nihilominus non modo extensionem et pondus, sed etiam superficiei qualitates, mollitiem dico et duritiem, laevitatem et scabritiem corporibus tribuere non dubitabant, quin immo, si utique opus fuisset, potius odorem et gustum corporibus inesse statuissent quam colorem. Cum autem, altera ex parte, colore exui non possent corpora, simul tamen diversissimis rebus unus idemque color, diversus contra rebus simillimis inesset, manifesto color minime ad essentiam rerum pertinebat. Quibus quidem omnibus quaestio de colore maxime difficilis, perplexa et tandem odiosa facta est. Quamobrem vetus scriptor quidam Germanicus, ut Goethe refert, „pannus“ inquit, „ruber, tauro obtentus, in furorem eum impellit; sed philosophus, coloris vel mentione facta, rabie corripitur.“

Jam ex ea, quam attigi, rationis nostrae cum Newtoniana analogia oritur quaestio, utrum, perinde ac secundum Newtonum adunatis iterum septem radiis homogeneis recomponi poterat lux, sive albedo, etiam fieri possit, ut actionis retinae bipartitae dimidia ita recomponantur, ut integra illa actio, sive albedo, inde restituatur. Hujus igitur rei disquisitionem jam

aggressurus, pauca praemittere debeo, quae alicujus in eam rem sunt momenti.

§ 9.

Residuum actionis retinae indivisum.

Jam superius monui propria et nativa claritate colorem colori praestare, quod quidem tunc discernatur, ubi uterque maxime vegetus existat: sed posse quemlibet colorem, adventicio vel albo vel nigro aut dilui aut offuscari, usque dum in albedinem aut nigredinem paulatim transeat.

Res ipsa docet hoc ita interpretandum esse, ut statuamus, fieri posse, ut in bipartitione actionis retinae pars aliqua, non dico retinae, sed ipsius ejus actionis, eo in loco, ubi bipartitur, non participet eam partitionem, sed indivisum exhibeat residuum. Prout autem hoc residuum vel plane activum vel plane feriatum vel ex parte tantum activum sit, color, oculo perceptus, variis gradibus aut dilutus aut nigricans, semper autem languidus apparebit. Quod quidem ubi accidit, retinae actionem et qualitative et intensive simul esse partitam prodit. Maxime autem hoc inde manifestatur, quod, ubi color conspectus adventicio nigro offuscatus erat, tunc complementum ejus, sive spectrum eum subsequens, tantundem albo dilutum, i. e. pallidum, sese offeret: et consentanea ratione, si harum rerum invertitur ordo. Quae cum ita sint, sequitur colorem aliquem tum demum sese maxime vegetum exhibere totamque suam vim et efficaciam expromere, ubi, propter irritamenti externi conditiones, adspectu ejus retinae actio perfecte et absque residuo indiviso bipartitur.

§ 10.

Albedo e coloribus restituenda.

Jam revertor ad eam, quam superius moveram, quaestionem de restitutione albedinis e cujusvis coloris cum complemento suo coagmentatione. Ex iis, quae modo attuli, patet, illam effectam dari non posse, ubi colores ipsi nigricant, i. e ubi actio retinae bipartita residuum habebat et indivisum et feriatum, quippe quod obscuritatem quandam gignat, nec conjunctione colorum tollendam, et proinde cinereum efficeret colorem. Ast ubi colores adhibentur aut vegetissimi, i. e. qui retinae actionem absque residuo bipartiant, aut pallidi, i. e. qui residuum actionis retinae indivisum quidem sed activum reliquum faciant, tunc, e ratione quidem nostra, minime dubium est,

quin ex ejusmodi colorum coagmentatione recomponi possit actio retinae integra, quae afficiat impressionem lucis ipsius, sive albedinis. Etenim, ut exemplo quoque et formula istud ante oculos ponam:

Ruber color = integrae actioni retinae — viridi colore
Viridis color = integrae actioni retinae — rubro colore

Ruber + viridis = integrae actioni retinae = lucis impressioni = albedini.

Cum autem ad effectum devenitur, res illa nulla quidem premitur difficultate, si coloribus mere physiologicis utimur: v. g. si, post adspectum colorem aliquem, oculos in alium colorem, complementum ejus efficientem, figimus, tunc neutrum intuitum spectrum subsequetur physiologicum. Sed hujusmodi experimentum mere negativum parum valebit ad evidentiam, ad quam quidem plene conferendam opus foret, ut actionis retinae bipartitae partes ambae simul et tamen segregatim ad actionem suscitarentur. Quod vero cum fieri vix aut ne vix quidem possit, hoc certe requiritur, ut duae causae externae, quae singulae in oculum agentes colorem quendam ejusque complementum suscitarent, jam una et simul in eundem retinae locum cum agant, albedinis sensum evocent. Plenam igitur res nanciscetur fidem, si coloribus physicis vel adeo chemicis ad effectum adduci potuerit. Ibi autem difficultate quadam semper laborat. Jam enim non amplius agitur proprie de coloribus, e nostra quidem eorum definitione, sed de causis externis, quae in oculum cum agant, coloris sensum, i. e. bipartitionem actionis retinae suscitant. De his quidem, in quantum ad rem nostram faciunt, inferius consideraturi, pauca tamen hic anticipabimus. In ejusmodi igitur causa, videlicet colore physico vel chemico, inesse debet non solum id, quod alteram bipartitae actionis retinae partem suscitet, sed aliud pariter, quod alteram ejus partem, cujus quiete *το σκιερον* coloris ipsius efficitur sopiat sedetque: cum vero illud ipsa lux sit, erit hoc necessario substratum aliquod materiale, luci officiens eamque compescens: hoc autem, utpote materia, etiam post duorum colorum adunationem perdurabit, et, coloribus coagmentatione sublatis superstes, actione sua in oculum cinereum exhibebit colorem. Cum enim istud jam non amplius intima et peculiari ratione luci conjunctum permixtumque sit, actionis retinae bipartitionem qualitativam quidem jam non evocat; attamen superest adhuc atque destructae illius colorum causae „caput mortuum“, ut chemice loquar, existens luci adhuc officit

provocatque jam partitionem actionis retinae mere intensivam. Haec igitur causa est difficultatis, qua premitur restitutio albedinis e physicis multoque adhuc magis e chemicis coloribus. Attamen videamus, quatenus in utroque rem illam ad effectum adducere contigerit.

In physicis primum coloribus si medium illud semipellucidum, iis utique proprium, materia aliqua fuerit crassa, inaequalis, passim luci plane impervia, velut fumus carbonicis particulis scatens, vel vitrum fumo nigrificatum, vel charta pergamena aliave id genus, tunc non dubium est, quin propter causas modo allatas perfecta albedinis reductio fieri non possit. At vero, si prismaticis utimur coloribus, ex sententia eveniet. Quippe in his medium istud semipellucidum, cum nihil aliud sit, nisi refractam imaginem comitans imago secundaria, adeo tenuis haec est naturae, ut sublatis conditionibus, quibus colorem gignebat, aut esse aut certe agere desinat, aut denique, ubi coacervata fuerit, alborem creet. Fiant igitur duobus prismatibus spectra solaria duo; conjungatur color violaceus alterius cum alterius colore aurantiaco (rubro Newtoni): jam existet color vere ruber, sive Goethii purpureus: cui quidem superinducatur color viridis tertii prismatis ope (nimirum ex coerulei ejus et flavi conjunctione) effectus: tunc igitur apparebit albedo e rubri viridisque coagmentatione orta. Goethe, quippe qui reductionem albedinis e coloribus utique neget, licet hoc experimentum ipse tradat (Vol. I. p. 600), validitatem tamen ejus impugnare studet, sed rationibus tam parum firmis, ut earum refutatione, quam in theoriae meae expositione Germanica dedi, hic repetenda optime queam supersedere. Praeterea potest idem experimentum etiam alio fieri modo eoque faciliore simul et manifestiore. Spectrum prismaticum alterum alteri superinducatur, eo pacto, ut primi color violaceus alterius flavum, coeruleusque primi alterius aurantiacum contegat: e coagmentatis hoc pacto duobus simul colorum paribus spatium existet album, altero tanto majus quam in experimento primum allato. Est autem hoc Newtoni experimentum decimum tertium partis secundae libri primi: neque perinde in rem ejus est, cum colores neque septem neque innumeri (nam utrumque alternis, pro re nata, statuit) hic se contegant, sed dumtaxat duo, atque ipse insuper (ibid. prop. VI. probl. II.) disertis verbis neget, e duobus coloribus primariis permixtis alborem gigni posse. Facillime tandem atque unius tantum prismatis ope idem illud fit experimentum, cum in plano nigro duo quadrata depicta sunt alba, quorum minus trium quatuorve line-

arum distantia subter majus positum sit: haec si quis per prisma contemplans paulatim recedat, donec color violaceus minoris quadrati colorem flavum majoris, et color coeruleus minoris quadrati aurantiacum majoris contegat, totus ille locus albus apparebit. Coloribus igitur si utimur prismaticis, reductio albedinis e trium parium principalium quolibet effecta dari potest. — Sed etiam chemico adsumpto colore idem efficere licet, ea tamen conditione, ut flavus violaceusque color eligantur, utpote par maxime inaequale efficientes, cujus quidem pars major, i. e. maxime clarescens, chemicus sit color, minor autem sive obscurior, physicus: nam hoc demum pacto σκιερον istud, omni colori proprium, in chemico autem etiam post coagmentationem stabile et permanens, utpote materiale, non satis tamen virium habebit, ut albedinem sic efficiendam offuscare possit. Prismate igitur oculis adposito adspicias chartam colore flavo eoque vegeto tinctam, a maculis tamen plicisve puram, plano albo superimpositam; apparebit chartae is locus, quem violaceus occupat color, omnino albus. Idem, minus tamen distincte, videre licet, cum spectrum prismaticum solare chartae flavae superinjeceris. Minore cum perfectione etiam ceteri prismatici colores cum chartis consentanee coloratis idem spectaculum exhibent, semper tamen eo perfectius, quo clarior suapte natura chemicus, i. e. chartae, fuerit color. — Quin etiam utrumque colorem chemicum sumere possumus, ea autem conditione, ut, ad instar colorum physicorum, luci penetrabiles sint, quia nimirum eo demum pacto σκιερον istud, licet materiale et proinde etiam, posteaquam colores efficere desiverit, iis superstes, nimis tamen tenue est, quam ut album, coloribus prognatum, offuscare possit. Scias igitur quodlibet vitrum album ex hac colorum commixtione candorem suum nactum esse. Omne enim vitrum suapte natura propter ferrum sibi insitum viride flavescens, e magnesio oxydato admixto demum albescit: per se autem istud magnesium vitro impertit colorem e violaceo rubrum; quod videre licet, ubicumque nimis multum ejus vitro additum est, v. g. in fenestris Anglicis poculisque quibusdam rubicundulis. — Etiam denique ubi colorum chemicorum alter luci impervius est, satis bene adhuc fit experimentum: nummus nimirum aureus in vas vitreum coeruleum, qualia vulgo prostant, injectus quasi argenteus videbitur; dum argenteus nummus juxta positus coeruleum induet colorem. Huic simile est, quod tradit Ficinus, nempe chartae coeruleo colore utrimque tinctae imaginem, a cupro polito

reverberatam, albam apparere. — Item, aulaeo serico viridi fenestrae obducto, albescit rosa.

Hisce igitur exemplis satis confirmatum esse arbitror illud, quod expositae hactenus colorum rationi necessario consequens est, posse nimirum coloris alicujus cum complemento ejus conjunctione albedinem effici: hoc autem maximam fidem facit rationi nostrae. Ipsa quidem res jam dudum doctis nota erat*), sed causa ejus hucusque, aut certe usque dum mea colorum ratio primum publicaretur, anno videlicet 1816, omnes latebat. Inde fit, ut multis jam annis passim loquantur quidem de „coloribus complementariis", sed eo semper sensu, ut nomine illo intelligantur colores duo, qui lumina homogenea cuncta inter se distribute contineant, conjuncti ergo eorum numerum compleant: quam quidem notionem omnino falsam et absonam esse, jam ex ipsis, quae modo attuli, experimentis, cordatioribus satis manifestum erit, sed magis adhuc ultima hujus tractatus paragrapho, vulgatae colorum physiologicorum e Newtoni ratione interpretationi refellendae destinata, planum certumque fiet.

Ceterum infitias ire non possum, Goethium, cum e coloribus restitui posse albedinem prorsus negaret, ultra terminum provectum, in errorem incidisse. At impulit eum Newtoni contrarius error, cui quidem jure ille opponebat, neutiquam e colorum coacervatione lucem oriri posse, quia scilicet quilibet color tam umbrae quam lucis esset particeps: *σκιερον* ergo istud, colori proprium, et hic urgebat. Quamvis autem eum non lateret, colores physiologice sibi invicem oppositos copulatione destrui et in cinereum resolvi, tamen hoc e sola coacervatione trium colorum chemico sensu primariorum repetebat, contende-

*) Exponit eam Theodorus a Grotthuss in Schweiggeri Ephemeridum chemices physicesque Volumine III. anni 1811; ubi magnam partem eorum, quae attuli, experimentorum et alia insuper notatione digna indicat. Idem vero eam rem Newtonianae rationi quam mordicus tenet, quoquo modo accommodare satagit, opemque adeo petit a nugatorio isto colorum circulo, ad regulam sol, la, fa, sol, mi, fa, sol, a Newtono (Lib. I. P. II. prop. VI, probl. II.) constructo. Ipsum autem Newtonum, „magni philosophi immortalisque, verae colorum rationis indagatoris" nomine veneratur et adorat. —

Liceat hic, si quis forte ignoret, obiter monere mundi systematis e gravitatis lege explicationem ante Newtonum inventam esse a Hookio, qui eam hypothesis nomine, anno 1666, cum Academia regia Londinensi communicavit. Extat in operibus ejus postumis illa expositio, cujus quidem sententiae primariae ipsius verbis, leguntur in Dugaldi Stewarti libro „Philosophy of the human mind", Vol. II. p. 434. — Omnino autem hac de re inter Anglos constare, etiam in succincta illa Astronomiae historia videre licet, quam exhibet the Quarterly Review, mensis Augusti, 1828. Ite nunc et narrate vobis fabellas de malo ex arbore delapso. Newtoni ergo merita, semper adhuc magna, videntur hac in re, et nisi fallor, ubique, versari in exacta *του ποσου* definitione, at *το τι ἠν εἰναι* nulla in re ipsi acceptum referendum est. — Calculi infinitorum utrum Newton an Leibniz primus fuerit inventor, adhuc sub judice lis est.

batque, ex ejusmodi conjunctione utique et essentialiter cinereum, non perinde album oriri debere colorem. Hic autem error inde repetendus est, quod summus vir veram et primitivam colorum rationem non assecutus, neque ultra physicorum colorum legem generalem progressus, etiam veram primariamque causam tum destructionis colorum ex oppositorum coagmentatione, tum ipsius σκιερου coloribus proprii necessario ignorabat. Hac nostra enim ratione demum patet, colores physiologice sibi oppositos idcirco coagmentatione destrui, quia bipartita retinae actio ea conjunctione redintegratur; item, σκιερον istud colori utique proprium, ipsa quiete partis alterius, in actionis retinae bipartitione feriatae, effici, atque proinde necessario evanescere, cum partes illae discretae iterum conjunguntur; si tamen ex ea conjunctione cinereus pro albo existit color, hoc inde oriri, quod chemicis coloribus res affecta sit, qui, cum sint causae coloris externae et proinde materiales, etiam residuum necessario materiale relinquunt, quod quidem cinereum illum progignit colorem, non e re ipsa natum, sed coloribus adventicium.

Absit tamen, ut errores istos vitio vertere velimus summo viro, qui colorum cognitionem tot purgavit erroribus, tot ditavit veritatibus. Bene autem dicit Seneca: inventuris inventa non obstant: praeterea conditio optima est ultimi.

Neque altera ex parte affirmare licet, Newtonum, cum albedinis e coloribus reductionem doceret, veritatem esse assecutum; immo vero eum logicen novo exemplo ejus theorematis, quod e praemissis falsis vera effici possit conclusio, locupletasse. Quid enim illa lucis albae e septem luminibus homogeneis reductione falsius? Eam autem colorum naturam, qua bini physiologice sibi opponuntur, quae quidem totius eorum rationis atque essentiae cardo est et cujus solius respectu albedo e coloribus, sed e duobus, e quolibet colorum pari, minime vero e septem certisque coloribus, restitui potest, — ne fando quidem acceperat Newton. Quamobrem vera coloris natura prorsus eum latebat. Praeterea albedinis e duobus coloribus reductio, quam quidem diserte negabat, documento est, e septem coloribus albedinem restitui neutiquam posse. Ergo forte fortuna tantum Newtoni propositionum una veritati quadamtenus similis est: quam vero ipsam cum a falsa causa repeteret, falsamque sententiam ei subiceret, non mirum est, etiam experimentorum, quibus eam probare studebat, plurima aut nihil efficere, aut adeo falsa esse. Quibus quidem cum summo studio adversaretur Goethe, nimis longe, ut fere fit, provectus

plura, quam par erat, negavit. Inde igitur factum est, ut rem per se veram, albedinis dico e coloribus reductionem, alter falsis documentis stabilire, alter rationibus alioquin veris subvertere conaretur.

§ 11.

De iis, quae, extrinsecus in oculum cum agunt, actionis retinae bipartitionem suscitant.

Mea jam perorata est causa: exposui enim rationem colorum, quatenus oculi sunt affectiones, eaque opera theoriam condidi colorum primitivam, omnibus aliis eorum, alioque respectu instituendis considerationibus anteriorem, fundamentique loco iis substruendam; cui quidem illae multa poterunt addere, nulla autem detrahere, aliove modo ei repugnare, nisi primum eam redarguerint. Universae igitur colorum rationis pars prima, eademque principalis hisce confecta est: altera autem, quae praesentis instituti non est, versari debet in investigatione causarum, quae extrinsecus in oculum agentes a pura luce albedineve eo differunt, quod haec integram aut intensive dumtaxat partiariam retinae actionem suscitat, illae autem ejus actionis, qualitative bipartitae, dimidium tantum evocant. Pauca tamen ad secundariam illam disquisitionem facientia eique, quatenus e nostra ratione pendet, indicia subministrantia corollarii loco adjicere libet.

Cunctas illas causas externas Goethe aptissime in duo dispescuit genera, cum nimirum colores physicos a chemicis segregaret; quorum hi corporibus constanter inhaerent; illi autem e varia mutabilique lucis pellucidorumque corporum dispositione, ad tempus tantum, emergunt. Eo inprimis utrique mihi videntur differre, quod chemicorum colorum, qua talium, causae nos lateant et quadamtenus sint inscrutabiles, physicorum colorum autem causas simul cum ipsis videamus, et quamvis de eorum interpretatione nondum inter omnes constet, tamen dubitare non liceat, quin leges, secundum quas colores physici ubique, utut diversa est materia iis subjecta, existant et oriuntur, assequi possimus; quia nimirum hic effectus et causa segregatim sese exhibent; dum e contrario, chemici colores, corporibus infixi, indeque quasi in abdito sepulti, scrutationi praecludunt aditum. Hoc igitur respectu atque sensu physici colores intelligibiles, chemici vero inintelligibiles nuncupari possunt. Problema, cujus solutione universae colorum rationis altera pars consummata foret, hoc est, ut chemici co-

lores ad physicos revocentur. Newton interim plane contrarium egit, physicosque colores ad chemicos revocavit, cum nimirum doceret, lucem albam compositam esse e septem aut innumeris luminibus homogeneis, quibus forte contigerit, ut rubra, viridia, coerulea etc. utique essent.

De chemicis coloribus pauca postremo proferam: jam de physicis videamus. Irritamentum externum, quo retinae actio rite suscitatur, ad ultimum semper lux est. Cuilibet igitur peculiari actionis illius temperationi ad amussim respondeat necesse est, etiam lucis aliqua temperatio. Sed quaenam haec sit, controversia est Newtonum inter et Goethium. Illa quidem lis experimentis ab utroque exhibitis justoque de iis judicio ad ultimum dirimenda est. Si autem lector eorum meminerit, quae prima hujus capitis paragrapho de necessario inter causam et effectum parallelismo praefatus sum, utique operae pretium ducet videre, quaenam ad judicium de causa ferendum effectus ipsius intimior subtiliorque cognitio, qualem exposita hucusque colorum ratione physiologica adepti sumus, indicia et argumenta suppeditet, et quaenam igitur de causarum ratione eatenus a priori statuere liceat. Sunt autem ea fere haec:

1. Tum ipsi colores, tum etiam proportiones rationesque inter eos invicem obtinentes retinae sunt propria, ad ejus naturam pertinent, suntque omnino nihil nisi actionis ejus variae modificationes. Causae eorum externae tantummodo irritamenta sunt, quibus ea actio suscitatur, quorum igitur provincia angustis limitibus circumscripta est; partesque, quas in gignenda coloris visione agunt, earum sunt similes, quas, in evocanda electricitate, corporibus insita, i. e. in dirimendis + E et — E, frictio implet. Nequaquam igitur fieri potest, ut colores certo quodam numero extra oculum per se exstent, legesque et proportiones proprias absque ullo ad retinam respectu servent, et ita omni ex parte absoluti tamquam res adventicia oculum intrent. Si nihilosecius ejusmodi eorum extra oculum esse naturam quis contendere velit, eo scilicet consilio, ut Newtoni ratio et mea simul stare possint, mirabilis plane et prodigiosa ei statuenda foret harmonia praestabilita, qua scilicet colores etsi ex oculi propriis functionibus secundum leges illi insitas oriundi, tamen et extra nempe in ipsa luce hujusque particulis causas haberent istis functionibus consentaneas et ad eas suscitandas dedita opera praeparatas.

2. Quilibet color est pars quaedam dimidiata actionis retinae bipartitae, alio quodam colore, ejus nempe complemento, redintegrandae. Utique igitur paria tantum colorum exstant neutiquam vero colores singuli. Minime ergo certus colorum vere existentium numerus isque praesertim impar, ut septem, statuendus.

3. Colores cuncti alter in alterum sensim transeuntes orbem quendam absque ullis fixis limitibus continuatum exhibent. Per gradus nimirum indiscriminabiles et infinitos transit color ruber in aurantiacum, hic in flavum, hic in viridem, hic in caeruleum, hic in violaceum, qui revertitur in rubrum. Hujus orbis diremptione quadam quilibet color, una cum complemento suo exsistit: qui quidem ambo simul sumpti totum orbem *κατα δυναμιν* in se complectuntur. Innumeri ergo sunt colores possibiles: quamobrem neque septenario, neque alio quopiam numero eos circumscribere licet. Tria autem colorum paria inter cetera eo eminent, quod actionis retinae bipartitionem, proportione quadam admodum simplici, intellectu perfacili, initialibus proinde numeris exprimenda, effectam exhibent: neque aliunde repetendum est, quod illi sex colores propriis sibi nominibus ubique et semper insigniti sint, cum praeterea nihil proprii eximiive habeant, quo ceteris praecellant aut ab iis differant.

4. Propter parallelismum inter causam et effectum, quem utique requirendum esse paragrapho prima disputavi, necesse est, ut infinito colorum possibilium numero, ex innumeris, quibus bipartitio actionis retinae fieri potest, proportionibus oriundo, etiam causae eam retinae functionem extrinsecus suscitantis respondeat versatilitas et mutabilitas quaedam, qua, modis in infinitum variatis gradibusque subtilissime distinctis, ea causa in oculum diverse agat. Hoc vero neutiquam praestare potest septenarius aut alius certus quidam numerus luminum homogeneorum, qua quidem singula immobilia inflexibiliaque subsistunt, conjuncta autem ad albedinem paulatim regrediuntur. Si vero pro septem jam innumera, ut pro variabili Newtoni doctrina licet, statuimus istiusmodi lumina, aliquanto melius hoc loco res expediri potest; tum autem eadem interpretatio in eo, qui sequitur, hujus paragraphi articulo rationem ejus plane pessumdabit.

Contra autem huic postulato plenissime satisfacit Goethii doctrina. Medium enim semipellucidum, jam citra, jam ultra lumen situm, quod infinitos quoque densitatis tenuitatisve gradus admittit, denique etiam utrimque diverse

illuminari potest, revera eam causae mutabilitatem variabilemque condicionum ejus dispositionem exhibet, quae effectui consentanea sit.

5. Coloris naturam umbram referentem, quam σκιερον nomine tantopere urget Goethe, inde repetivimus, quod actionis retinae bipartitae parte tantum altera, coloris objectu, suscitata, altera tantisper necessario feriata esset. Sed etiam in causa externa aliquid inesse debet, quod illi obscurationi respondeat ejusque procreandae vices impleat. Huic igitur postulato certe quadamtenus satisfacit Newtoni ratio, quippe quae doceat quemvis colorem circiter septimam partem luminis integri et proinde albedine obscuriorem esse. Sed hac in re modum valde excedit: nam secundum eam quilibet color claritatis ratione ad albedinem se habet ut 1 ad 7, vel etiam paulo minus: nobis vero constat etiam obscurissimum ineffacissimumque colorem, violaceum dico, esse ad albedinem ut 1 ad 4; viridem rubrumque ut 1 ad 2; flavum adeo ut 3 ad 4. Si autem, exactiorem et quasi esotericam Newtoni doctrinam secuti, pro septem jam innumera statuimus lumina homogenea sive colores, alto tum haerebimus in luto: tum enim quilibet color ad albedinem se habebit ut pars absolute minima ad totum, quare adeo obscurus erit, ut ipsa sua caligine plane evanescat.

Contra, Goethii ratio etiam huic postulato egregie satisfacit, cum του σκιερου rationem reddat plane adaequatam. Secundum eam nimirum e luminis cum tenebris intima commixtione nascitur color; sed, ut § 7 exposui, non e simplici luminis attenuatione, quippe quae tantummodo valeat ad penumbram vel cinereum colorem gignendum, i. e. ad actionem retinae intensive partitam suscitandam; sed ut retinae actionis bipartitio qualitativa evocetur, jam intimiore lucis cum tenebris commixtione pressioreque earum conflictu opus est: hunc autem effectum dat medium semipellucidum, obstaculi instar lucem et tenebras intercedens, quod quidem, cum istius, quod chemici „menstruum“ vocant, vices, impleat, utramque intime permiscet et adunat, hac autem lege generali, ut, si lumen ultra hoc medium positum, illud quasi perrumpat, flavus, aurantiacus ruberve oriatur color*), si vero citra

*) Temperare mihi non possum, quin locum adscribam valde notabilem, quo Aristoteles coloris rubri originem ad amussim e Goethii ratione explicat. Locus ille ex Aristotelis Meteorologicis Lib. III. cap. 4 petitus, sed alio ordine concinnatus, legitur apud Stobaeum (Eclog. phys. I, 31) sic: Φοινικουν μεν (το χρωμα της ἰριδος). ὅτι το λαμπρον ἐν μελανι και δια μελανος

positum trans illud tenebras illuminet, caeruleus color exsistat. Quamvis Goethe innumeris exemplis experimentisque generalis hujus legis stabilitatem colorumque physicorum veram originem extra omnem dubitationis aleam posuerit, tamen oblata hic occasione utar, ut e ratione nostra etiam a priori demonstrem, haec utique et necessario ita se habere.

Obscuritatem colori propriam inde repetendam esse vidimus, quod retinae actionis parte altera suscitata, altera necessario interim feriatur; quae quidem cum deinceps spectri physiologici nomine sua sponte cietur, tunc ea actionis pars, quae antea colorem exhibeat, jam quiescens *του σκιερου* partes agit. Inde manifesto sequitur cujusque coloris complemento tantundem inesse debere lucis, quantum colori ipsi inerat obscuritatis: et perinde ordine inverso. Jam vero ad causam coloris exteriorem eamque physicam conversi novimus, eam esse debere lucem certa quadam ratione, ut exposui, moderatam imminutamque: sed insuper jam intelligimus, oportere eam ita maxime esse temperatam, ut cuivis colori tantundem claritatis impertiat, quantum complemento ejus demat. Hoc autem exactissime fieri eo demum pacto potest, ut istud ipsum idemque, quod in colore aliquo physico generando claritatis causa est, id maxime in complemento ejus efficiendo obscuritatis causa exsistat; nam conversa causa convertitur effectus. Praestat vero id unice et perfectissime medium illud semipellucidum, lucem tenebrasque intercedens, quippe quod in omnibus coloribus hoc signo + notatis, videlicet flavo, aurantiaco, rubro, physice generandis obscuritatis causa sit: in his enim luci post se positae officit eamque ab intuitu arcet: in oppositis autem coloribus, eorum nimirum complementis, videlicet violaceo, coeruleo, viridi physice efficiendis, idem medium semipellucidum claritatis sive lucis causa exsistit: nam hic lucem ante se positam, tenebras vero in tergo habet, ideoque lucem, quae alias in tenebras profusa periret, reflectit et in oculum repercutit. Sed accedit et hoc, quod idem maxime densitatis medii semipellucidi gradus, pro contrario lucis situ jam colorem quendam, jam ejus ipsius complementum efficiat. Ita e. g. medium semipellucidum, tenuissimum, ante

---

ἑρωμενον τοιαυτην ἀποτελει χροαν· Τοις γουν θεωμενοις τον ἡλιον δια ὁμιχλης, ἡ δια καπνου, δοκειν, ἐρυθρον εἰναι· ἡ και την ἀπο των χλωρων ξυλων φλογα πεφοινιγμενην, δια το παχυν αὐτῃ μεμιχθαι καπνον.

lucem situm flavum efficit colorem, post lucem positum autem violaceum, complementum illius. Densius jam ejusmodi medium luci post se sitae obtentum aurantiacum colorem gignit; contra vero, lucem incidentem repercutiens, caeruleum. Utrumque videre licet in iis quattuor coloribus, quos spectrum exhibet prismaticum: ibi enim medium semipellucidum, imagine secundaria progenitum, in latis quidem limbis simplex exsistens, una in parte, tenebris superinductum, violaceum, in altera parte ubi lucem contegit, flavum exhibet colorem, illius ergo complementum; in angustioribus contra marginibus idem istud medium duplex exsistens, eadem ratione una in parte caeruleum, in altera vero aurantiacum colorem, utpote complementum ejus, ostendit. Manifesta porro hujusce rei exempla exhibent infusiones ligni nephritici, ligni Quassiae aliorumque, quippe quae prout lux aut ex adverso incidit aut ex opposito transmittitur, oppositos sibique invicem complementarios colores ostendant. Quibuscunque tandem modis experimentum fiat, modo ne adhibeantur media nimis crassa, semper unum idemque medium semipellucidum, si altera ex parte illuminatur, eum offeret colorem, cujus complementum efficiet, si e parte opposita illuminatur: qui quidem duo colores cunjuncti semper integram retinae actionem redintegrabunt sive albedinem restituent. Denique si medium istud semipellucidum adeo condensatur, ut luci jam omnino impervium sit, tunc incidente ex adverso lumine perfecte album apparebit; sin lucem post tergum sibi sitam omnino praecludit, tenebrae erunt sive nigredo. Notandum autem est medium semipellucidum valde spissum, si luci obtenditur, rubrum gignere colorem, sed complementum ejus viride eadem via generari non posse, neque omnino physice exsistere, nisi ex unione flavi et caerulei coloris prismatici, quae, ubi spectrum dilatatur, in medio ejus conficitur.

Haec igitur omnia bene pensitanti Goethii colorum physicorum ratio sane a priori probata erit, quippe quae omnino satisfaciat postulato illi, e theoria colorum physiologica oriundo, ut coloris physici causa talis sit, quae cuilibet colori exhibendo luciditatem, complemento autem ejus obscuritatem impertiat, dum una tantum condicio, lucis videlicet situs, in contrarium immutetur: quod quidem exactissime respondet rationi physiologicae, secundum quam colores complementarios tales esse oportet, ut alter tantundem obscuritatis exhibeat, quantum alter claritatis.

Goethe autem ipse, cum ante inventam hanc colorum

physiologicorum theoriam scriberet, colorum contrarietatem physiologicam a physica plane diremit, docuitque physice sibi invicem oppositos esse flavum colorem et caeruleum, ita ut illae duae contrarietatis rationes non quadrarent inter se. Mihi tamen hoc ita interpretandum esse videtur, ut, generaliore sensu locutus, flavi coloris nomine omnes illos, qui hoc + signo notantur, caerulei autem nomine illos, quibus hoc signum — indidimus, intellexerit. E nostra enim ratione manifestum est, contrarietatem colorum physiologicam unam eandemque esse cum physica: effectu nimirum in oculo exacte respondente causae extra oculum sitae: qua quidem re maxime demonstratur veritas rationis a Goethio expositae.

Verum enim vero cum eo usque procedit magnus vir, ut contrarietati colorum physicae, inter flavum videlicet et caeruleum colorem, extra oculum exsistenti, polaritatis nomen tribuat, tandem ab eo dissentire cogor. Colorum enim polaritas statui non potest, nisi in oculo, ubi nimirum retinae actionis bipartitio qualitativa jure polaris vocanda est. Extra oculum autem locum habens colorum polaritas ad causam coloris pertineret externam: tunc igitur hanc ab origine simplicem esse oporteret, ut deinde ex ejus bipartitione exsisteret polaritas: hoc autem pacto jam ad Newtoni partitionem lucis deventum foret; dum e contrario Goethii pariter ac meae colorum rationi ejusmodi polaritatis colorum extra oculum sitorum adsumptio aperte repugnat: quod paucis demonstrabo. Constat inter nos pro certo: 1. colorem luce sive albedine esse obscuriorem; 2. non posse lucem ex se ipsa, sed tantum alio quopiam accedente, obscurari: haec enim est Goethii contra Newtonum justa simultas. 3. Si ergo coloris extra oculum, i. e. colores physici, esset polaritas, haec necessario foret polaritas conflictus lucis cum alio quopiam, v. g. cum medio quodam semipellucido: quae quidem assumptio expositae superius polaritatis notioni directe repugnare manifesta est. Nam polaritas est vis cujusdam ab origine simplicis secessio in vires duas, genere easdem specie autem diversas, qualitate quadam sibi invicem oppositas, inde sese invicem quaerentes unione autem evanescentes. Quamobrem fieri non potest, ut res duae origine diversae, concursu fortuito tantum conjunctae, quales sunt lux atque medium semipellucidum, unquam gignant polaritatem. Lucis igitur polaritatem coloris ratione habita exsistere posse nunquam concesserim. An forte alio quopiam respectu, ob radiorum puta divisionem Islandico crystallo effectam, polaritas lucis statuenda sit, praesentis non est instituti disquirere.

Ceterum fieri quoque potest, ut quaedam corpora, quae luci pervia retinae actionis bipartitae partes oppositas evocant et contrarios igitur in retinam habent effectus, proinde etiam in alias quasdam res, puta chemicas quasdam mixturas, velut argentum muriaticum lapidemve Bononiensem, oppositis rationibus agant, quod quidem neutiquam foret mirum: minime autem hac re probabitur polaritas lucis, ratione habita colorum, siquidem inconcussum manet, colorem luce esse obscuriorem, nec posse lucem e se ipsa obscurari, nec existere polaritatem, nisi e bipartitione cujusdam ab origine simplicis.

Restat, ut colores chemicos consideremus, de quibus perpauca sunt, quae liqueant. Si ad rationem eorum illustrandam simili uti licet, dicam eos ad physicos colores eodem se habere modo, quo turmalini lapides ad ea corpora, quorum electricitas frictione tantum evocatur. Nam physici colores non nisi peculiari quadam lucis pellucidorumque corporum dispositione et ad tempus tantum emergunt; chemicis vero coloribus sola illuminatione opus est, ut appareant, similiter ac turmalini, modo calefacti sint, statim electricitatem exhibent, quam, utpote sibi infixam, semper in promptu habent. — Esse chemicum colorem superficiei corporum temperamentum quoddam, cujus virtute unam vel alteram actionis retinae bipartitae partem evocant, manifestum est: an vero id ad formam quandam, sive figurationem particularum superficiei geometricam revocandum sit, valde dubito. Quae autem ea de re veri mihi videntur similia, haec sunt. Jam fere constat, solis radios ab origine frigidos ibi demum calefacere, ubi lucere desinunt, nimirum in ipso corporum opacorum objectu, fierique ibidem lucis quandam in calorem transformationem, directe oppositam illi alteri, qua calor in lucem transit, candente videlicet ferro, vel candentibus lapidibus vitrove, optime vero calce fluorica; si forte quis ferri excandescentiam ad tardam combustionem revocare voluerit, quod equidem dubito. Modi autem et gradus, quibus illa lucis in calorem transformatio fit, pro diversa corporum qualitate diversi sunt: videlicet favent ei corpora nigra vel nigricantia: alba contra ei parum idonea sunt. Hujus igitur transformationis lucis in calorem, opacorum corporum objectu effectae, modi diversi manifestari mihi videntur colore corporum. Hinc etiam explicari posse videtur, cur spectri prismatici solaris variae partes varios impertiant corporibus caloris gradus. Quin etiam quadamtenus inde intelligi possunt phaenomena illa singularia, quibus color physicus transit in chemicum: v. g. argentum muriaticum lucis solaris liberae et proinde albae appulsu ex

albo in nigrum convertitur; ubi vero a solo spectro prismatico solari aliquamdio illuminatum fuerit, ejus trahit colores, quos stabiles paulatim exhibet. Etenim, ex hypothesi nostra, id, quod ratione oculi color corporis cujusdam est, ratione hujus corporis ipsius modus est peculiaris, quo id corpus e solis illuminatione calorem parit, sive quo lucem in calorem transformat: argentum muriaticum suapte natura transformationem illam perfectissime efficeret, cujus rei index niger est color, quem solis radiis expositum induit: ubi autem hoc ei non licet, sed ratio et modus, quo illam transformationem efficere ei conceditur, limitatus et extrinsecus jam ei praescriptus est, illuminatione puta per solum spectrum prismaticum facta, nihil est, quod tantopere miremur, id argentum jam modum, quo dumtaxat lucem in calorem transmutare ei licuerat, etiam colore manifestare, quippe qui ratione corporis nihil nisi hujus rei signum sit visibile.

In genus autem pendet superficiei istud temperamentum, quo colorem quendam induit, e minimis corporum differentiis, levissima mutatione variandis: quamobrem non valet color ad judicium de illorum corporum qualitate ferendum, statque sententia nimium non esse credendum colori. Proinde videmus corpora admodum diversa eundem gerere colorem et e contrario unius speciei flores, v. g. dianthos, tulipas, malvas, paene quibuslibet splendere coloribus. Documento etiam est cinnabaris, qui, postquam e conflato cum argento vivo sulphure jam confectus est, nigrum exhibet colorem, perinde ac similis cum sulphure plumbi mixtura: sed ille sublimatione demum rubrum colorem vegetissimum nanciscitur chemica ejus compositione ea re neutiquam mutata. Similiter cancri rubent elixi. — Fucum habeo Sinensem, qui in charta, cui superillitus nobis apportatur, perfecte viridis est, cum splendore quasi metallico: digitum autem quo madefacto paululum fricatur, purpureo colore tingit vegetissimo pulcherrimoque. Haec autem omnia praeterea etiam confirmant, colorem multo magis ad oculos pertinere, quam ad res.

§ 12.

De aciei abusu et oculorum habitu abnormi quaedam.

Tum percussis extrinsecus, vel pressis, vel alio modo vexatis oculis, tum acie eorum nimiae lucis intuitu obtusa, spectra oriuntur, physiologicis spectris, quibus totam meam colorum rationem superstruxi, admodum similia, nec genere sed gradu

tantum ab iis diversa. Possunt illa spectra vocari pathologica; siquidem altera efficiuntur aperta oculi laesione, altera autem irritatione ejus nimia, qua quidem actio retinae vehementer perturbata et veluti e libramenti sui aequabilitate excussa, per convulsiones quasdam bipartitur, quibus fit, ut jam unam jam alteram partem sui dimidiatam promat: quamobrem aciei nimio splendore obtusae, si in locum obscurum convertitur, spectrum obversatur viride, sin in locum lucidum, spectrum rubrum. Uti autem acies nimia luce obtunditur, ita etiam per abusum huic contrarium offenditur, cum crepusculo in res minutas intenditur: incitamento nimirum illic nimio, hic justo debiliore. Deficiente enim luce, actionis retinae tunc intensive partitae non nisi pars extrinsecus suscitatur, quae, cum operi sibi incumbenti non sufficiat, nisu augetur voluntario, quo quidem altera actionis retinae pars absque incitamento externo sponte sua suscitatur, quod ei utique obesse experientia docuit

Denique etiam patet, cur lucernae lumen diurno lumine magis aciem fatiget. Omnes enim, quas illuminat, res colore tingit ex aurantiaco flavo; unde etiam umbrae coeruleae. Quare fit, ut, lucernae lumine dum utimur, actionis retinae bipartitae non nisi duae tertiae aut paulo plus suscitentur, quibus jam necesse est totius visionis vice fungi, dum pars fere tertia manet feriata. Quam quidem rem simili fere ratione atque intentionem aciei per crepusculum, aut tubuli optici uni tantum oculo adhibiti usum, oculis nocere nulla eget demonstratione. Non inscite igitur Parrot auctor exstitit, ut vitro coeruleo lampadi imposito, lucernae lumen diurno adsimilaretur.*)

Quod colores, ut nostrae rationi consentaneum est, multo magis ad oculos quam ad res conspectas, vel ad lumen utraque intercedens pertineant, documento sunt etiam homines nonnulli, licet perrari, qui nullos omnino colores vident, quibus igitur albis, nigris cinereisque tantum distinctionibus variegatus, tabulae aeri incisae in modum, sese offert mundus. Hujusce rei exempla sunt tres fratres, quibus Harris nomen, quorum historia legitur in Transactionum philosophicarum Londinensium Volumine 67, p. 260: item, in ejusdem operis Volumine 68, p. 612, suam ipsius historiam narrat J. Scott, qui, pariter ac plures sibi cognati, colorum visione carebat. Cum adeo rarus magnique in rem nostram momenti ille sit defectus, ea, quae

*) Parrot, Traité de la manière de changer la lumière artificielle en une lumière semblable à celle du jour. Strasb. 1791.

mihi fando quidem sed per testes fide dignos innotuere, praetermittere nolo. Compluribus abhinc annis Rigae degebat dominus a Zimmermann, centurio, colorum visu adeo orbatus, ut, cum periculi ejus faciendi causa pro veste militari rubra, quam gestare solebat, viridis ei apposita esset, eam sibi absque ulla suspicione indueret, adeoque jam in eo esset, ut hoc ornatu ad agminis militum evolutionem procederet. Notandum est ceteros colores, etiam proprio eorum sensu carenti, tamen majoris minorisve claritatis gradu facilius internosci, quam rubrum viridemque, quippe qui uterque exacte dimidiatam actionis retinae bipartitionem offerunt, ideoque sola claritatis ratione non differunt. — Itidem laborabat eodem vitio Unzer, Hamburgae nobilis suo tempore medicus, qui tamen illum defectum, ut diagnosi parum utilem sedulo celabat. Sed uxor, ut periculum ejus faceret, aliquando, pro fuco rubro, coeruleo genas tinxit; ubi ille nihil aliud monuit, nisi eam illa die nimio fuco usam esse. Equidem haec accepi ab amico jam defuncto, pictore et pinacothecae Dresdensi praefecto, cui nomen Demiani: cum enim is uxoris illius effigiem depinxisset, Unzer fassus se de coloribus judicare non posse totam rem ei aperuit. — Multo minus rari sunt homines, qui colores imperfecte internoscunt, alteros distinguentes, alteros non item. Notandum est, ut quod pro ratione nostra facit, illos omnes circa rubrum viridemque colorem maxime laborare, propter causam superius allatam.

§ 13.

Colorum physiologicorum interpretationis, quae hucusque obtinuit, refutatio.

Scherffer, Jesuita, phaenomenon colorum physiologicorum rationi Newtonianae accommodare studuit*), commento sat vafre excogitato, eamque ob rem ab omnibus Newtoni sectatoribus sedulo celebrato, repetito exornato. Ajunt nimirum oculum continuato aliquamdiu coloris alicujus intuitu adeo defatigari, ut istius coloris, sive quod apud istos idem valet, istius luminis homogenei, sensum plane amittat; quamobrem, si exinde in superficiem albam adspectus convertatur, tunc reliqua tantummodo lumina homogenea, illo scilicet eliminato, oculum afficere, e quorum mixtura physiologicus color

*) Carolus Scherffer, De coloribus accidentalibus. 1761. — Carl Scherffer Abhandl. von den zufälligen Farben. 1765.

jam conspectus existat: sin autem in colorem alium eumque compositum et cujus compositi pars sit ille initio adspectus color, acies convertatur, tunc apparere eum colorem, qui subtracto isto, qui primum retinam defatigaverat, reliquus foret. Inconsideratam hanc explicationem si indefesse crepitant compendiorum, quae vocantur, scriptores, qui ea, quam de Goethio tulerunt, sententia judicii sui specimen dederunt, vel etiam ii, qui luminis moleculas, easque rubras, virides etc. earumque adeo axes et latera nobis narrare non verentur; nihil est quod miremur: at piget me referre, etiam virum quam maxime egregium, Cuvierum dico, in praeclara sua Anatome comparata (Lect 12) ista exposuisse. Minime tamen illud vitio ei vertere velim: fieri enim non potest, ut vir clarissimus, qui tot tantasque res perpetuo investigat ac dilucidat, singula quaeque, ea praesertim, quae alius propria sunt provinciae, ipse scrutetur et ponderet, sed in his confidat necesse est illis, ad quorum munus ea spectant. Mentio tamen hujusce rei eo minus praetermittenda erat, quod in recentissimo quodam diurno Anglico (Jamesoni Edinburgh new philosophical Journal, 1828, April—Septbr., p. 190) vetus istud commentum tamquam res nova a Cuviero modo inventa exponitur laudaturque.

Ista igitur explicatio jam mihi refellenda est, quod etiam duplici fiat ratione: primum, ex ipsa hypothesi; deinde experientia. Eaque opera me consecuturum spero, ne quis in posterum decantata illa nobis propinet.

Primum, ex hypothesi: quam quidem exemplo applicemus, ut distinctius intelligatur. Continuatum aliquamdiu violacei colores adspectum sit consecutum spectrum flavum, jam in plano albo pulcherrimum purissimumque conspiciendum se praebens. Hoc ergo inde oritur, quod oculus homogenei luminis violacei adspectu fatigatus, hunc colorem non amplius sentit, quamobrem planum album, in quod jam convertitur, pro septem luminibus homogeneis, qui alias albedinem efficerent, sex tantum ei exhibet, quorum conjunctorum summa flavus est color. Componitur ergo hic flavus color ex indico, coeruleo, viridi, rubro, aurantiaco et flavo. Euge! quam bellus ex hac mixtura nobis existet color flavus! Faciant coloris flavi ita componendi experimentum Newtoniani. — Sed his ne opus quidem est ad commentum istud redarguendum: sufficit enim considerare, quod singuli colores, qui sibi invicem complementa sunt, et quorum alter igitur alterius conspectum, ut spectrum physiologicum, consequitur, utrique in ipso prismatico

spectro jam omni ex parte absoluti, neque ulla admistione indigentes, exstant conspiciendosque se offerunt, violaceus nimirum et flavus, aurantiacus et coeruleus: hi duntaxat revera; e Newtoni commentitia ejus spectri descriptione insuper etiam ruber et viridis. Ergo color aliquis, qui unius eorum complementum existit, singulus quidam alter ex eorum numero est, neutiquam vero reliquorum omnium commixtorum summa; neque fieri potest, ut uno quolibet eorum e medio sublato reliquorum summa sive effectus unitus atque conspirans, nihil procreet nisi quendam eorum alium jam per se in spectro exstantem atque distinctum: hoc enim pacto ceteros quinque ei admixtos nullatenus eum commutare necesse foret; quod plane absurdum, quia causam ponit absque effectu.

Secundo jam loco, experientia fiat confutatio. Ad percipiendum spectrum physiologicum nequaquam plano albo opus est: nam melius adhuc in plano cinereo, vel penumbra, conspicitur: quin etiam apparet in plano nigerrimo; immo clausis insuperque manu contectis oculis cernitur. Quae quidem una res satis foret ad commentitiam istam ejus interpretationem de gradu dejiciendam. Sane adjuvatur sensus coloris physiologici plano albo et magis adhuc cinereo: quia illud actionem retinae integram, hoc partem ejus intensivam, colori magis affinem, provocat, quo pacto etiam pars ejus dimidiata, licet jam sua sponte sese exserens, facilius tamen munere suo fungitur. Huc etiam spectat illud, quod Goethe docuit, omnem videlicet colorem plano albo supposito ad efficaciam suam manifestandam egere. Nihilominus quae modo attuli affatim probant, spectrum physiologicum sponte sua existere et ex ipsius retinae viribus procreari, neutiquam vero esse ob fatigatam earum portionem mancam plani albi impressionem. Insuper autem ea res etiam inde confirmatur, quod, si oculus, qui continuato violacei coloris adspectu spectrum flavum in retina gerit, jam convertitur in planum coeruleum, tunc viridis ei apparet color, e mixtura nimirum flavi coeruleique ortus: unde manifestum est spectrum plano, cui superinicitur, addere aliquid, non autem demere: e coeruleo enim colore neutiquam subtrahendo aliquid fieri potest viridis, sed adiciendo aliquid, nempe flavum.

Sane hisce argumentis satis superque confutata est vulgata illa interpretatio colorum physiologicorum. Sed quoniam adeo me tenet timor, ne consulto aliquid reticuisse videar, ut prae eo etiam argumentationis ad putidum usque subtilis crimen incurrere sustineam, minutiis quibusdam adhuc

afferendis supersedere nolo, quas tamen quam quoam paucissimis expediam. Spectant eae ad mixtionem coloris physiologici cum chemico. Si oculus, e rubri coloris intuitu spectrum physiologicum viride in retina habens, in planum convertitur violaceum, spectri locus languide coeruleus apparet. Hoc inde fit, quod dimidium tum violacei tum viridis coloris, coeruleus est color, qui ergo hic bis existens praevalet: admixtus ei est flavus e spectro viridi, et ruber e plano violaceo, una aurantiacum gignentes colorem, qui pro portione sua, cum coerulei illius dimidio, albedinem restituit, qua quidem coerulei dimidio alteri admixta, existit ille, qui tandem apparet, color coeruleus languidus pallidusque. Eventus rei igitur rationi nostrae plane consentaneus est. — Licet autem eundem e commento isto Newtonianorum ita interpretari. Rubri intuitu fatigatus oculus hunc colorem amplius non sentit; planum ergo violaceum, subtracto illo, coeruleum videt, et propter defectum subtracti alterius dimidii coloris etiam pallidum. Hoc igitur in loco eventus aeque respondet illorum interpretationi ac meae: proinde ex hoc phaenomeno solo redargui isti non possent. Itaque in medio relicta foret res, si deessent rationes et experimenta superius allata: quibus autem cum jam profligata sit res et funditus subversa destructaque illorum ratio, minime pro iis facere potest hoc unicum phaenomenon, suapte natura imbecillum, vagum, inconstans et etiam maxima aciei intentione vix cernendum, neque minus commode e nostra quam ex eorum ratione interpretandum. Revera ignoro, an unquam istud experimentum ab aliis factum et commentitiae illi interpretationi adaptatum fuerit: sed praecavens tantum, ne cui in posterum inde oriri possit dubium, et hoc adjeci. Quod autem exemplo plani violacei ostendi, perinde fit etiam cum aliis coloribus compositis. si spectrum physiologicum ex unius colorum illos componentium adspectu ortum iis superinicitur; pariterque per ancipitem disputationem explicari potest.

Verum haec hactenus. Jam absolvi opus, et quae annis ante tredecim parvo cum fructu popularibus exposueram, absolutiora ac pleniora Latinis literis mandavi, omissis quaecunque minus ad rem faciebant. Cum autem physiologica colorum theoria pars tantum, licet primaria, totius colorum rationis sit, exteris jam, immo iis inter illos, qui rarissima illa, electis tantum divinitus concessa animi dote, judicio dico, praediti sunt, eoque confisi, non perinde ac ceteri numerant sententias, sed ponderant, auctor existo, ut, susque deque

habentes physicorum professorum tum sinistra judicia, tum cautiora silentia, Goethii de coloribus librum legere quoquomodo procurent, unde plurimos pulcherrimosque percipient fructus. Primum enim, colorum physicorum veram rationem cognoscent: deinde intelligent, quibus quamque crassis praestigiis Newton per saeculum et amplius doctos atque doctores ludificare potuerit, ac etiamnum, ostensis melioribus, ludificat. Denique in psychologia quoque miros inde capient profectus: plane enim et perspicue videbunt subtiliterque cognoscent, quid tandem illud sit, quod in hominum, ut fere sunt, cerebris judicii locum obtinere solet, qua cognitione pretiosius paene nihil esse existimaverim, quippe qua magis magisque confirmabuntur in hoc, ut veritatem ejus ipsius causa adament malintque sibi quam populo placere.

Additamentum physicum.

Quae in § 11 de spectri prismatici ex imaginibus secundariis ortu dicta sunt, rem illam ratione simplicissima et primo quasi adspectu menti obvia interpretantur. Revera autem credo, rationem, qua spectrum illud progignitur, aliquanto implicatiorem, nihilominus tamen legi supra expositae consentaneam esse. Liceat igitur hic in calce operis, quae mihi illa de re videntur, ut meram hypothesin exponere; quod, cum hoc in loco quam brevissime fieri debeat, ab iis tantum intelligi poterit, qui Goethii rationem plane cognitam et perspectam habent. Ceteri haec negligant.

Cum cujuslibet phaenomeni secundum legem aliquam interpretatio tum demum extra omnem dubitationis aleam ponatur, ubi ad singula quaeque devenerit, eaque enucleate demonstraverit, semper equidem miratus sum, quod Goethe satis habuerit, summatim docere, colores primaticos imaginibus secundariis effici, neque perinde tentaverit, modum ac rationem, qua istud fiat, subtilius definire, delineationeve ante oculos ponere. Hujusce igitur rei periculum facturus analysin quandam spectri prismatici in imaginem primariam et duas secundarias excogitavi, quam exemplo disci albi in plano

nigro depicti et per prisma oculis appositum considerati illustrabo. Spectri colorati inde orientis resolutio in imaginem primariam et duas secundarias e figura hic apposita (Fig. 1) optime intelligetur. Ponamus enim discum illum refractione sursum tolli. Orbis medius (*a*) est imago principalis: binae ei concomitantur imagines secundariae, quarum altera (*b*) magis quam principalis refracta, eamque igitur prae-

Fig. 1.

currens, in tenebras prominet iisque superinducitur; altera autem (*c*) minus quam principalis refracta, eamque subsequens, contra tenebris remanet immersa, iisque obtegitur: sed utramque imaginum secundariarum sortem quadamtenus participat imago principalis, in ea nimirum sui parte, quae utrobique illis confinis est. Jam ergo, e lege Goethiana, supra ubi imago secundaria simplex plano nigro superindu-

citur, violaceus exsistit color: infra hunc, ubi ex additione partis imaginis primariae claritas tenebris superinducta duplicatur, coeruleus color necessario oritur. In parte contra inferiore, ubi tenebrae debilem claritatem solius imaginis secundariae contegunt, color fit aurantiacus; supra hunc autem flavus, quia ibi eaedem tenebrae jam duplicem claritatem, duobus nimirum orbibus conjunctis confectam, operiunt; quod quidem eum in morem fit, quo, oriente sole, eadem nubes primum aurantiaca est, quae deinde, sole jam adultiore, fit flava. Medium denique albedo obtinet, eo usque tantum extensa, quo tres orbes illi omnes coincidunt. — De hujus ex-

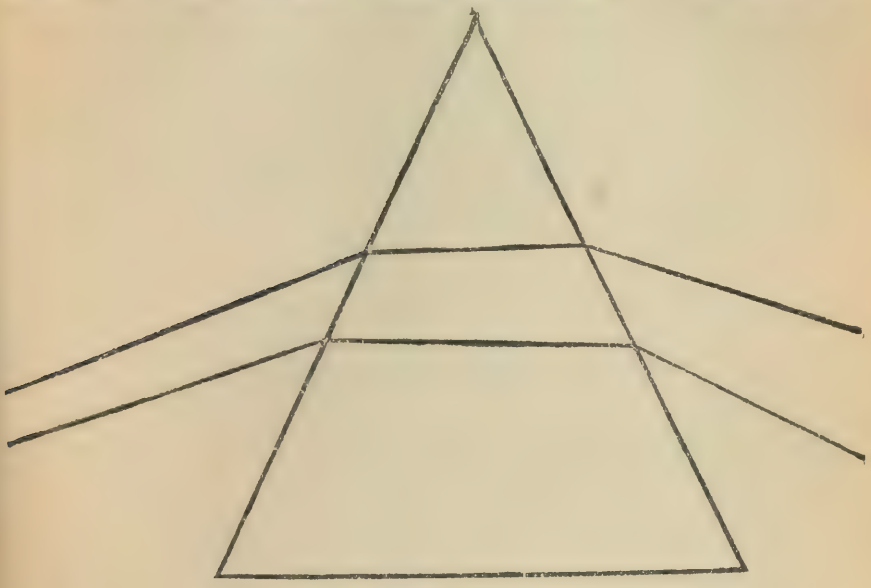


Fig. 2.

plicationis veritate judicaturus rem ipsam praesentem oculis usurpet utique necesse est. Fiat experimentum disco chartaceo albo chartae nigerrimae superagglutinato. Idem autem quod hic exhibent radii lucis e disco reflexi, directis radiis efficitur, ubi solis imago prismate refracta in pariete conspicitur.

Etiam de ortu illarum imaginum pauca adjiciam. Hanc (Fig. 2) notissimam refractionis adumbrationem contemplantes reputent cordatiores, quam mira plane foret res, universalique continuitatis legi repugnans, si lux, a directione sua naturali per vim extrinsecus sibi illatam bis detorta, nulla-

tenus tamen cum circumjacentibus tenebris commisceretur, sed limitum suorum sinceritatem servaret utique illibatam. Multo magis naturae consentaneum videtur, lucem, singulis refractionis vicibus, eo ipso temporis momento, ubi novam assumere cogitur directionem, tamen prioris vestigium quoddam retinere, velutique memoriam ejus conservare, atque proinde in ipso refractionis puncto radios nonnullos emittere, qui, a luce principali quasi avulsi, directionem pristinae aliquanto propiorem servent, eoque modo imaginem secundariam procreent: quod cum bis fiat, binae ejusmodi imagines principali concomitantur.

Solet autem problematum solutio nova suscitare problemata. Ita et hic nascuntur quaestiones, a quanam duarum illarum refractionum tum antecedens, tum subsequens imago secundaria oriunda sit? deinde, cur illa longius quam haec a principali imagine secedat? denique, cur utraque ab imagine principali penitus divelli nequeat, immo si continuatur recedendo dilatatio, tunc coeruleus et flavus color commisceantur in viridem? in quibus quaestionibus dissolvendis sint alii me feliciores.

Schopenhauers sämtliche Werke

Zweiter Band:

Die Welt als Wille und Vorstellung I.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?
Goethe.

Inhaltsverzeichnis des ersten Bandes.

Seite

Erstes Buch.

Vorrede zur ersten Auflage 5
Vorrede zur zweiten Auflage 11
Vorrede zur dritten Auflage 22
Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft 25

Zweites Buch.

Der Welt als Wille erste Betrachtung: Die Objektivation des Willens 123

Drittes Buch.

Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: Die Vorstellung, unabhängig vom Satze vom Grunde: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst 201

Viertes Buch.

Der Welt als Wille zweite Betrachtung: Bei erreichter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben 309

Vorrede zur ersten Auflage.

Wie dieses Buch zu lesen sei, um möglicherweise verstanden werden zu können, habe ich hier anzugeben mir vorgesetzt. — Was durch dasselbe mitgeteilt werden soll, ist ein einziger Gedanke. Dennoch konnte ich, aller Bemühungen ungeachtet, keinen kürzern Weg, ihn mitzuteilen, finden als dieses ganze Buch. — Ich halte jenen Gedanken für dasjenige, was man unter dem Namen der Philosophie sehr lange gesucht hat, und dessen Auffindung, ebendaher, von den historisch Gebildeten für so unmöglich gehalten wird, wie die des Steines der Weisen, obgleich ihnen schon Plinius sagt: Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta, judicantur? (Hist. nat. 7, 1.)

Je nachdem man jenen einen mitzuteilenden Gedanken von verschiedenen Seiten betrachtet, zeigt er sich als das, was man Metaphysik, das, was man Ethik und das, was man Aesthetik genannt hat; und freilich müßte er auch dieses alles sein, wenn er wäre, wofür ich ihn, wie schon eingestanden, halte.

Ein System von Gedanken muß allemal einen architektonischen Zusammenhang haben, d. h. einen solchen, in welchem immer ein Teil den andern trägt, nicht aber dieser auch jenen, der Grundstein endlich alle, ohne von ihnen getragen zu werden, der Gipfel getragen wird, ohne zu tragen. Hingegen ein einziger Gedanke muß, so umfassend er auch sein mag, die vollkommenste Einheit bewahren. Läßt er dennoch, zum Behuf seiner Mitteilung, sich in Teile zerlegen; so muß doch wieder der Zusammenhang dieser Teile ein organischer, d. h. ein solcher sein, wo jeder Teil ebensosehr das Ganze erhält, als er vom Ganzen gehalten wird, keiner der erste und keiner der letzte ist, der ganze Gedanke durch jeden Teil an Deutlichkeit gewinnt und auch der kleinste Teil nicht völlig verstanden werden kann, ohne daß schon das Ganze vorher verstanden sei. — Ein Buch muß inzwischen eine erste und eine letzte Zeile haben und wird insofern einem Organismus allemal sehr unähnlich bleiben, so sehr diesem ähnlich auch immer sein Inhalt sein mag: folglich werden Form und Stoff hier im Widerspruch stehen.

Es ergibt sich von selbst, daß, unter solchen Umständen, zum Eindringen in den dargelegten Gedanken, kein anderer Rat

ist, als das Buch zweimal zu lesen, und zwar das erstemal mit vieler Geduld, welche allein zu schöpfen ist aus dem freiwillig geschenkten Glauben, daß der Anfang das Ende beinahe so sehr voraussetze, als das Ende den Anfang, und ebenso jeder frühere Teil den spätern beinahe so sehr, als dieser jenen. Ich sage „beinahe“: denn ganz und gar so ist es keineswegs, und was irgend zu tun möglich war, um das, welches am wenigsten erst durch das Folgende aufgeklärt wird, voranzuschicken, wie überhaupt, was irgend zur möglichst leichten Faßlichkeit und Deutlichkeit beitragen konnte, ist redlich und gewissenhaft geschehen: ja, es könnte sogar damit in gewissem Grade gelungen sein, wenn nicht der Leser, was sehr natürlich ist, nicht bloß an das jedesmal Gesagte, sondern auch an die möglichen Folgerungen daraus, beim Lesen dächte, wodurch, außer den vielen wirklich vorhandenen Widersprüchen gegen die Meinungen der Zeit und mutmaßlich auch des Lesers, noch so viele andere antizipierte und imaginäre hinzukommen können, daß dann als lebhafte Mißbilligung sich darstellen muß, was noch bloßes Mißverstehen ist, wofür man es aber um so weniger erkennt, als die mühsam erreichte Klarheit der Darstellung und Deutlichkeit des Ausdrucks über den unmittelbaren Sinn des Gesagten wohl nie zweifelhaft läßt, jedoch nicht seine Beziehungen auf alles übrige zugleich aussprechen kann. Darum also erfordert die erste Lektüre, wie gesagt, Geduld, aus der Zuversicht geschöpft, bei der zweiten vieles, oder alles, in ganz anderem Lichte erblicken zu werden. Uebrigens muß das ernstliche Streben nach völliger und selbst leichter Verständlichkeit, bei einem sehr schwierigen Gegenstande, es rechtfertigen, wenn hier und dort sich eine Wiederholung findet. Schon der organische, nicht kettenartige Bau des Ganzen machte es nötig, bisweilen dieselbe Stelle zweimal zu berühren. Ebendieser Bau auch und der sehr enge Zusammenhang aller Teile hat die mir sonst sehr schätzbare Einteilung in Kapitel und Paragraphen nicht zugelassen; sondern mich genötigt, es bei vier Hauptabteilungen, gleichsam vier Gesichtspunkten des einen Gedankens, bewenden zu lassen. In jedem dieser vier Bücher hat man sich besonders zu hüten, nicht über die notwendig abzuhandelnden Einzelheiten den Hauptgedanken, dem sie angehören, und die Fortschreitung der ganzen Darstellung aus den Augen zu verlieren. — Hiemit ist nun die erste und, gleich den folgenden, unerläßliche Forderung an den (dem Philosophen, eben weil der Leser selbst einer ist) ungeneigten Leser ausgesprochen.

Die zweite Forderung ist diese, daß man von dem Buche die

Einleitung zu demselben lese, obgleich sie nicht mit in dem Buche steht, sondern fünf Jahre früher erschienen ist, unter dem Titel: „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: eine philosophische Abhandlung". — Ohne Bekanntschaft mit dieser Einleitung und Propädeutik ist das eigentliche Verständnis gegenwärtiger Schrift ganz und gar nicht möglich, und der Inhalt jener Abhandlung wird hier überall so vorausgesetzt, als stände sie mit im Buche. Uebrigens würde sie, wenn sie diesem nicht schon um mehrere Jahre vorangegangen wäre, doch wohl nicht eigentlich als Einleitung ihm vorstehen, sondern dem ersten Buch einverleibt sein, welches jetzt, indem das in der Abhandlung Gesagte ihm fehlt, eine gewisse Unvollkommenheit schon durch diese Lücken zeigt, welche es immer durch Berufen auf jene Abhandlung ausfüllen muß. Indessen war mein Widerwille, mich selbst abzuschreiben, oder das schon einmal zur Genüge Gesagte mühselig unter andern Worten nochmals vorzubringen, so groß, daß ich diesen Weg vorzog, ungeachtet ich sogar jetzt dem Inhalt jener Abhandlung eine etwas bessere Darstellung geben könnte, zumal indem ich sie von manchen, aus meiner damaligen zu großen Befangenheit in der Kantischen Philosophie herrührenden Begriffen reinigte, als da sind: Kategorien, äußerer und innerer Sinn u. dgl. Indessen stehen auch dort jene Begriffe nur noch, weil ich mich bis dahin nie eigentlich tief mit ihnen eingelassen hatte, daher nur als Nebenwerk und ganz außer Berührung mit der Hauptsache, weshalb denn auch die Berichtigung solcher Stellen jener Abhandlung, durch die Bekanntschaft mit gegenwärtiger Schrift, sich in den Gedanken des Lesers ganz von selbst machen wird. Aber allein, wenn man durch jene Abhandlung vollständig erkannt hat, was der Satz vom Grunde sei und bedeute, worauf und worauf nicht sich seine Gültigkeit erstrecke, und daß nicht vor allen Dingen jener Satz, und erst infolge und Gemäßheit desselben, gleichsam als sein Korollarium, die ganze Welt sei; sondern er vielmehr nichts weiter ist, als die Form in der das stets durch das Subjekt bedingte Objekt, welcher Art es auch sei, überall erkannt wird, sofern das Subjekt ein erkennendes Individuum ist: nur dann wird es möglich sein, auf die hier zuerst versuchte, von allen bisherigen völlig abweichende Methode des Philosophierens einzugehen.

Allein derselbe Widerwille, mich selbst wörtlich abzuschreiben, oder aber auch mit anderen und schlechteren Worten, nachdem ich mir die besseren selbst vorweggenommen, zum zweitenmal ganz dasselbe zu sagen, hat noch eine zweite Lücke

im ersten Buche dieser Schrift veranlaßt, indem ich alles dasjenige weggelassen habe, was im ersten Kapitel meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben" steht und sonst hier wörtlich seine Stelle gefunden hätte. Also auch die Bekanntschaft mit dieser frühern kleinen Schrift wird hier vorausgesetzt.

Die dritte an den Leser zu machende Forderung endlich könnte sogar stillschweigend vorausgesetzt werden: denn es ist keine andere, als die der Bekanntschaft mit der wichtigsten Erscheinung, welche seit zwei Jahrtausenden in der Philosophie hervorgetreten ist und uns so nahe liegt: ich meine die Hauptschriften Kants. Die Wirkung, welche sie in dem Geiste, zu welchem sie wirklich reden, hervorbringen, finde ich in der Tat, wiewohl schon sonst gesagt worden, der Staroperation am Blinden gar sehr zu vergleichen: und wenn wir das Gleichnis fortsetzen wollen, so ist mein Zweck dadurch zu bezeichnen, daß ich denen, an welchen jene Operation gelungen ist, eine Starbrille habe in die Hand geben wollen, zu deren Gebrauch also jene Operation selbst die notwendigste Bedingung ist. — So sehr ich demnach von dem ausgehe, was der große Kant geleistet hat; so hat dennoch eben das ernstliche Studium seiner Schriften mich bedeutende Fehler in denselben entdecken lassen, welche ich aussondern und als verwerflich darstellen mußte, um das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre rein davon und geläutert voraussetzen und anwenden zu können. Um aber nicht meine eigene Darstellung durch häufige Polemik gegen Kant zu unterbrechen und zu verwirren, habe ich diese in einen besonderen Anhang gebracht. So sehr nun, dem Gesagten zufolge, meine Schrift die Bekanntschaft mit der Kantischen Philosophie voraussetzt; so sehr setzt sie also auch die Bekanntschaft mit jenem Anhange voraus: daher es in dieser Rücksicht ratsam wäre, den Anhang zuerst zu lesen, um so mehr, als der Inhalt desselben gerade zum ersten Buche gegenwärtiger Schrift genaue Beziehungen hat. Andererseits konnte, der Natur der Sache nach, es nicht vermieden werden, daß nicht auch der Anhang hin und wieder sich auf die Schrift selbst beriefe: daraus nichts anderes folgt, als daß er ebensowohl, als der Hauptteil des Werkes, zweimal gelesen werden muß.

Kants Philosophie ist also die einzige, mit welcher eine gründliche Bekanntschaft bei dem hier Vorzutragenden geradezu vorausgesetzt wird. — Wenn aber überdies noch der Leser in der Schule des göttlichen Platon geweilt hat; so wird er um so besser vorbereitet und empfänglicher sein, mich zu hören. Ist

er aber gar noch der Wohltat der Vedas teilhaftig geworden, deren uns durch die Upanischaden eröffneter Zugang, in meinen Augen, der größte Vorzug ist, den dieses noch junge Jahrhundert vor den früheren aufzuweisen hat, indem ich vermute, daß der Einfluß der Sanskritliteratur nicht weniger tief eingreifen wird als im 15. Jahrhundert die Wiederbelebung der griechischen: hat also, sage ich, der Leser auch schon die Weihe uralter indischer Weisheit empfangen und empfänglich aufgenommen; dann ist er auf das allerbeste bereitet zu hören, was ich ihm vorzutragen habe. Ihn wird es dann nicht, wie manchen andern, fremd, ja feindlich ansprechen; da ich, wenn es nicht zu stolz klänge, behaupten möchte, daß jeder von den einzelnen und abgerissenen Aussprüchen, welche die Upanischaden ausmachen, sich als Folgesatz aus dem von mir mitzuteilenden Gedanken ableiten ließe, obgleich keineswegs auch umgekehrt dieser schon dort zu finden ist.

Aber schon sind die meisten Leser ungeduldig aufgefahren und in den mühsam solange zurückgehaltenen Vorwurf ausgebrochen, wie ich doch wagen könne, dem Publikum ein Buch unter Forderungen und Bedingungen, von denen die beiden ersten anmaßend und ganz unbescheiden sind, vorzulegen, und dies zu einer Zeit, wo ein so allgemeiner Reichtum an eigentümlichen Gedanken ist, daß in Deutschland allein solche jährlich in dreitausend gehaltreichen, originellen und ganz unentbehrlichen Werken, und außerdem in unzähligen periodischen Schriften, oder gar täglichen Blättern, durch die Druckerpresse zum Gemeingute gemacht werden? zu einer Zeit, wo besonders an ganz originellen und tiefen Philosophen nicht der mindeste Mangel ist; sondern allein in Deutschland deren mehr zugleich leben, als sonst etliche Jahrhunderte hintereinander aufzuweisen hatten? wie man denn, frägt der entrüstete Leser, zu Ende kommen solle, wenn man mit einem Buche so umständlich zu Werke gehen müßte?

Da ich gegen solche Vorwürfe nicht das mindeste vorzubringen habe, hoffe ich nur auf einigen Dank bei diesen Lesern dafür, daß ich sie beizeiten gewarnt habe, damit sie keine Stunde verlieren mit einem Buche, dessen Durchlesung ohne Erfüllung der gemachten Forderungen nicht fruchten könnte und daher ganz zu unterlassen ist, zumal da auch sonst gar vieles zu wetten, daß es ihnen nicht zusagen kann, daß es vielmehr immer nur

paucorum hominum sein wird und daher gelassen und bescheiden auf die wenigen warten muß, deren ungewöhnliche Denkungsart es genießbar fände. Denn, auch abgesehen von den Weitläuftigkeiten und der Anstrengung, die es dem Leser zumutet, welcher Gebildete dieser Zeit, deren Wissen dem herrlichen Punkte nahe gekommen ist, wo paradox und falsch ganz einerlei sind, könnte es ertragen, fast auf jeder Seite Gedanken zu begegnen, die dem, was er doch selbst ein für allemal als wahr und ausgemacht festgesetzt hat, geradezu widersprechen? Und dann, wie unangenehm wird mancher sich getäuscht finden, wenn er hier gar keine Rede antrifft von dem, was er gerade hier durchaus suchen zu müssen glaubt, weil seine Art zu spekulieren zusammentrifft mit der eines noch lebenden großen Philosophen*), welcher wahrhaft rührende Bücher geschrieben und nur die kleine Schwachheit hat, alles, was er vor seinem funfzehnten Jahre gelernt und approbiert hat, für angeborene Grundgedanken des menschlichen Geistes zu halten. Wer möchte alles dies ertragen? Daher mein Rat ist, das Buch nur wieder wegzulegen.

Allein ich fürchte selbst so nicht loszukommen. Der bis zur Vorrede, die ihn abweist, gelangte Leser hat das Buch für bares Geld gekauft und frägt, was ihn schadlos hält? — Meine letzte Zuflucht ist jetzt, ihn zu erinnern, daß er ein Buch, auch ohne es gerade zu lesen, doch auf mancherlei Art zu benutzen weiß. Es kann, so gut wie viele andere, eine Lücke seiner Bibliothek ausfüllen, wo es sich, sauber gebunden, gewiß gut ausnehmen wird. Oder auch er kann es seiner gelehrten Freundin auf die Toilette oder den Teetisch legen. Oder endlich er kann ja, was gewiß das beste von allem ist und ich besonders rate, es rezensieren.

Und so, nachdem ich mir den Scherz erlaubt, welchem eine Stelle zu gönnen in diesem durchweg zweideutigen Leben kaum irgendein Blatt zu ernsthaft sein kann, gebe ich mit innigem Ernst das Buch hin, in der Zuversicht, daß es früh oder spät diejenigen erreichen wird, an welche es allein gerichtet sein kann, und übrigens gelassen darin ergeben, daß auch ihm in vollem Maße das Schicksal werde, welches in jeder Erkenntnis, also um so mehr in der wichtigsten, allezeit der Wahrheit zuteil ward, der nur ein kurzes Siegesfest beschieden ist, zwischen den beiden

*) F. H. Jacobi.

langen Zeiträumen, wo sie als paradox verdammt und als trivial geringgeschätzt wird. Auch pflegt das erstere Schicksal ihren Urheber mitzutreffen. — Aber das Leben ist kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: sagen wir die Wahrheit.

(Geschrieben zu Dresden im August 1818.)

Vorrede zur zweiten Auflage.

Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landsgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk, in der Zuversicht, daß es nicht ohne Wert für sie sein wird: sollte auch dieser, wie es das Los des Guten in jeder Art mit sich bringt, erst spät erkannt werden. Denn nur für sie, nicht für das vorübereilende, mit seinem einstweiligen Wahn beschäftigte Geschlecht, kann es gewesen sein, daß mein Kopf, fast wider meinen Willen, ein langes Leben hindurch, seiner Arbeit unausgesetzt obgelegen hat. An dem Wert desselben hat, während der Zeit, auch der Mangel an Teilnahme mich nicht irre machen können; weil ich fortwährend das Falsche, das Schlechte, zuletzt das Absurde und Unsinnige*) in allgemeiner Bewunderung und Verehrung stehen sah und bedachte, daß wenn diejenigen, welche das Echte und Rechte zu erkennen fähig sind, nicht so selten wären, daß man einige zwanzig Jahre hindurch vergeblich nach ihnen sich umsehen kann, derer, die es hervorzubringen vermögen, nicht so wenige sein könnten, daß ihre Werke nachmals eine Ausnahme machen von der Vergänglichkeit irdischer Dinge; wodurch dann die erquickende Aussicht auf die Nachwelt verloren ginge, deren jeder, der sich ein hohes Ziel gesteckt hat, zu seiner Stärkung bedarf. — Wer eine Sache, die nicht zu materiellem Nutzen führt, ernsthaft nimmt und betreibt, darf auf die Teilnahme der Zeitgenossen nicht rechnen. Wohl aber wird er meistens sehen, daß unterdessen der Schein solcher Sache sich in der Welt geltend macht und seinen Tag genießt: und dies ist in der Ordnung. Denn die Sache selbst muß auch ihrer selbst wegen betrieben werden: sonst kann sie nicht gelingen; weil überall jede Absicht der Einsicht Gefahr droht. Demgemäß hat, wie die Literargeschichte durchweg bezeugt, jedes Wertvolle, um zur Geltung zu gelangen, viel Zeit gebraucht; zumal wenn es von der belehrenden, nicht von der unterhaltenden Gattung war: und unterdessen

*) Hegelsche Philosophie.

glänzte das Falsche. Denn die Sache mit dem Schein der Sache zu vereinigen ist schwer, wo nicht unmöglich. Das eben ist ja der Fluch dieser Welt der Not und des Bedürfnisses, daß diesen alles dienen und frönen muß: daher eben ist sie nicht so beschaffen, daß in ihr irgendein edles und erhabenes Streben, wie das nach Licht und Wahrheit ist, ungehindert gedeihen und seiner selbst wegen dasein dürfte. Sondern selbst wenn einmal ein solches sich hat geltend machen können und dadurch der Begriff davon eingeführt worden ist, so werden alsbald die materiellen Interessen, die persönlichen Zwecke, auch seiner sich bemächtigen, um ihr Werkzeug oder ihre Maske daraus zu machen. Demgemäß mußte, nachdem Kant die Philosophie von neuem zu Ansehen gebracht hatte, auch sie gar bald das Werkzeug der Zwecke werden, der staatlichen von oben, der persönlichen von unten; — wenn auch, genau genommen, nicht sie; doch ihr Doppelgänger, der für sie gilt. Dies darf sogar uns nicht befremden: denn die unglaublich große Mehrzahl der Menschen ist, ihrer Natur zufolge, durchaus keiner andern als materieller Zwecke fähig, ja, kann keine andern begreifen. Demnach ist das Streben nach Wahrheit allein ein viel zu hohes und exzentrisches, als daß erwartet werden dürfte, daß alle, daß viele, ja daß auch nur einige aufrichtig daran teilnehmen sollten. Sieht man dennoch einmal, wie z. B. eben jetzt in Deutschland, eine auffallende Regsamkeit, ein allgemeines Treiben, Schreiben und Reden in Sachen der Philosophie; so darf man zuversichtlich voraussetzen, daß das wirkliche primum mobile, die versteckte Triebfeder solcher Bewegung, aller feierlichen Mienen und Versicherungen ungeachtet, allein reale, nicht ideale Zwecke sind, daß nämlich persönliche, amtliche, kirchliche, staatliche, kurz, materielle Interessen es sind, die man dabei im Auge hat, und daß folglich bloße Parteizwecke die vielen Federn angeblicher Weltweisen in so starke Bewegung setzen, mithin daß Absicht, nicht Einsichten, der Leitstern dieser Tumultuanten sind, die Wahrheit aber gewiß das Letzte ist, woran dabei gedacht wird. Sie findet keine Parteigänger: vielmehr kann sie, durch ein solches philosophisches Streitgetümmel hindurch, ihren Weg so ruhig und unbeachtet zurücklegen, wie durch die Winternacht des finstersten, im starrsten Kirchenglauben befangenen Jahrhunderts, wo sie etwa nur als Geheimlehre wenigen Adepten mitgeteilt oder gar dem Pergament allein anvertraut wird. Ja, ich möchte sagen, daß keine Zeit der Philosophie ungünstiger sein kann, als die, da sie von der einen Seite als Staatsmittel, von der andern als Erwerbsmittel schnöde mißbraucht wird. Oder glaubt man etwa, daß bei

solchem Streben und unter solchem Getümmel, so nebenher auch die Wahrheit, auf die es dabei gar nicht abgesehen ist, zutage kommen wird? Die Wahrheit ist keine Hure, die sich denen an den Hals wirft, welche ihrer nicht begehren: vielmehr ist sie eine so spröde Schöne, daß selbst wer ihr alles opfert, noch nicht ihrer Gunst gewiß sein darf.

Machen nun die Regierungen die Philosophie zum Mittel ihrer Staatszwecke; so sehen andererseits die Gelehrten in philosophischen Professuren ein Gewerbe, das seinen Mann nährt, wie jedes andere: sie drängen sich also danach, unter Versicherung ihrer guten Gesinnung, d. h. der Absicht, jenen Zwecken zu dienen. Und sie halten Wort: nicht Wahrheit, nicht Klarheit, nicht Platon, nicht Aristoteles, sondern die Zwecke, denen zu dienen sie bestellt worden, sind ihr Leitstern und werden sofort auch das Kriterium des Wahren, des Wertvollen, des zu Beachtenden, und ihres Gegenteils. Was daher jenen nicht entspricht, und wäre es das Wichtigste und Außerordentlichste in ihrem Fach, wird entweder verurteilt, oder, wo dies bedenklich scheint, durch einmütiges Ignorieren erstickt. Man sehe nur ihren einhelligen Eifer gegen den Pantheismus: wird irgendein Tropf glauben, der gehe aus Ueberzeugung hervor? — Wie sollte auch überhaupt die zum Brotgewerbe herabgewürdigte Philosophie nicht in Sophistik ausarten? Eben weil dies unausbleiblich ist und die Regel „Wes Brot ich ess', des Lied ich sing'" von jeher gegolten hat, war bei den Alten das Geldverdienen mit der Philosophie das Merkmal der Sophisten. — Nun kommt aber noch hinzu, daß, da in dieser Welt überall nichts als Mittelmäßigkeit zu erwarten steht, gefordert werden darf und für Geld zu haben ist, man mit dieser auch hier vorlieb zu nehmen hat. Danach sehen wir denn, auf allen deutschen Universitäten, die liebe Mittelmäßigkeit sich abmühen, die noch gar nicht vorhandene Philosophie aus eigenen Mitteln zustande zu bringen, und zwar nach vorgeschriebenem Maß und Ziel; — ein Schauspiel, über welches zu spotten beinahe grausam wäre.

Während solchermaßen schon lange die Philosophie durchgängig als Mittel dienen mußte, von der einen Seite zu öffentlichen, von der andern zu Privatzwecken, bin ich, davon ungestört, seit mehr als dreißig Jahren, meinem Gedankenzuge nachgegangen, eben auch nur weil ich es mußte und nicht anders konnte, aus einem instinktartigen Triebe, der jedoch von der Zuversicht unterstützt wurde, daß, was einer Wahres gedacht und Verborgenes beleuchtet hat, doch auch irgendwann von einem andern denkenden Geiste gefaßt werden, ihn ansprechen, freuen

und trösten wird: zu einem solchen redet man, wie die uns Aehnlichen zu uns geredet haben und dadurch unser Trost in dieser Lebensöde geworden sind. Seine Sache treibt man derweilen ihrer selbst wegen und für sich selbst. Nun aber steht es um philosophische Meditationen seltsamerweise so, daß gerade nur das, was einer für sich selbst durchdacht und erforscht hat, nachmals auch andern zugute kommt; nicht aber das, was schon ursprünglich für andere bestimmt war. Kenntlich ist jenes zunächst am Charakter durchgängiger Redlichkeit; weil man nicht sich selbst zu täuschen sucht, noch sich selber hohle Nüsse darreicht; wodurch dann alles Sophistizieren und aller Wortkram wegfällt und infolge hievon jede hingeschriebene Periode für die Mühe sie zu lesen sogleich entschädigt. Dementsprechend tragen meine Schriften das Gepräge der Redlichkeit und Offenheit so deutlich auf der Stirn, daß sie schon dadurch grell abstechen von denen der drei berühmten Sophisten der nachkantischen Periode: stets findet man mich auf dem Standpunkt der Reflexion, d. i. der vernünftigen Besinnung und redlichen Mitteilung, niemals auf dem der Inspiration, genannt intellektuelle Anschauung, oder auch absolutes Denken, beim rechten Namen jedoch Windbeutelei und Scharlatanerei. — In diesem Geiste also arbeitend und währenddessen immerfort das Falsche und Schlechte in allgemeiner Geltung, ja, Windbeutelei*) und Scharlatanerei**) in höchster Verehrung sehend, habe ich längst auf den Beifall meiner Zeitgenossen verzichtet. Es ist unmöglich, daß eine Zeitgenossenschaft, welche, zwanzig Jahre hindurch, einen Hegel, diesen geistigen Kaliban, als den größten der Philosophen ausgeschrien hat, so laut, daß es in ganz Europa widerhallte, den, der das angesehen, nach ihrem Beifall lüstern machen könnte. Sie hat keine Ehrenkränze mehr zu vergeben: ihr Beifall ist prostituiert, und ihr Tadel hat nichts zu bedeuten. Daß es hiemit mein Ernst sei, ist daraus ersichtlich, daß, wenn ich irgend nach dem Beifall meiner Zeitgenossen getrachtet hätte, ich zwanzig Stellen hätte streichen müssen, welche allen Ansichten derselben ganz und gar widersprechen, ja, zum Teil ihnen anstößig sein müssen. Allein ich würde es mir zum Vergehen anrechnen, jenem Beifall auch nur eine Silbe zum Opfer zu bringen. Mein Leitstern ist ganz ernstlich die Wahrheit gewesen: ihm nachgehend, durfte ich zunächst nur nach meinem eigenen Beifall trachten, gänzlich abgewendet von einem, in Hinsicht auf alle höheren Geistesbestrebungen, tief gesunkenen Zeitalter und

*) Fichte und Schelling.
**) Hegel.

einer, bis auf die Ausnahmen, demoralisierten Nationalliteratur, in welcher die Kunst, hohe Worte mit niedriger Gesinnung zu verbinden, ihren Gipfel erreicht hat. Den Fehlern und Schwächen, welche meiner Natur, wie jeder die ihrigen, notwendig anhängen, kann ich freilich nimmermehr entgehen; aber ich werde sie nicht durch unwürdige Akkommodationen vermehren.

Was nunmehr diese zweite Auflage betrifft, so freut es mich zuvörderst, daß ich nach fünfundzwanzig Jahren nichts zurückzunehmen finde, also meine Grundüberzeugungen sich wenigstens bei mir selbst bewährt haben. Die Veränderungen im ersten Bande, welcher allein den Text der ersten Auflage enthält, berühren demnach nirgends das Wesentliche, sondern betreffen teils nur Nebendinge, größtenteils aber bestehen sie in meist kurzen erläuternden, hin und wieder eingefügten Zusätzen. Bloß die Kritik der Kantischen Philosophie hat bedeutende Berichtigungen und ausführliche Zusätze erhalten; da solche sich hier nicht in ein ergänzendes Buch bringen ließen, wie die vier Bücher, welche meine eigene Lehre darstellen, jedes eines, im zweiten Bande erhalten haben. Bei diesen habe ich letztere Form der Vermehrung und Verbesserung deswegen gewählt, weil die seit ihrer Abfassung verstrichenen fünfundzwanzig Jahre in meiner Darstellungsweise und im Ton des Vortrags eine so merkliche Veränderung herbeigeführt haben, daß es nicht wohl anging, den Inhalt des zweiten Bandes mit dem des ersten in ein Ganzes zu verschmelzen, als bei welcher Fusion beide zu leiden gehabt haben würden. Ich gebe daher beide Arbeiten gesondert und habe an der früheren Darstellung oft selbst da, wo ich mich jetzt ganz anders ausdrücken würde, nichts geändert; weil ich mich hüten wollte, nicht durch die Krittelei des Alters die Arbeit meiner jüngern Jahre zu verderben. Was in dieser Hinsicht zu berichtigen sein möchte, wird sich, mit Hilfe des zweiten Bandes, im Geiste des Lesers schon von selbst zurechtstellen. Beide Bände haben, im vollen Sinne des Worts, ein ergänzendes Verhältnis zueinander, sofern nämlich dieses darauf beruht, daß das eine Lebensalter des Menschen, in intellektueller Hinsicht, die Ergänzung des andern ist: daher wird man finden, daß nicht bloß jeder Band das enthält, was der andere nicht hat, sondern auch, daß die Vorzüge des einen gerade in dem bestehen, was dem andern abgeht. Wenn demnach die erste Hälfte meines Werkes vor der zweiten das voraus hat, was nur das Feuer der Jugend und die Energie der ersten Konzeption verleihen kann; so wird dagegen diese jene übertreffen durch die Reife und vollständige Durcharbeitung der Gedanken, welche allein den

Früchten eines langen Lebenslaufes und seines Fleißes zuteil wird. Denn, als ich die Kraft hatte, den Grundgedanken meines Systems ursprünglich zu erfassen, ihn sofort in seine vier Verzweigungen zu verfolgen, von ihnen auf die Einheit ihres Stammes zurückzugehen und dann das Ganze deutlich darzustellen: da konnte ich noch nicht imstande sein, alle Teile des Systems, mit der Vollständigkeit, Gründlichkeit und Ausführlichkeit durchzuarbeiten, die nur durch eine vieljährige Meditation desselben erlangt werden, als welche erforderlich ist, um es an unzähligen Tatsachen zu prüfen und zu erläutern, es durch die verschiedenartigsten Belege zu stützen, es von allen Seiten hell zu beleuchten, die verschiedenen Gesichtspunkte danach kühn in Kontrast zu stellen, die mannigfaltigen Materien rein zu sondern und wohlgeordnet darzulegen. Daher, wenngleich es dem Leser allerdings angenehmer sein müßte, mein ganzes Werk aus einem Gusse zu haben, statt daß es jetzt aus zwei Hälften besteht, welche beim Gebrauch aneinander zu bringen sind; so wolle er bedenken, daß dazu erfordert gewesen wäre, daß ich in einem Lebensalter geleistet hätte, was nur in zweien möglich ist, indem ich dazu in einem Lebensalter hätte die Eigenschaften besitzen müssen, welche die Natur an zwei ganz verschiedene verteilt hat. Demnach ist die Notwendigkeit, mein Werk in zwei einander ergänzenden Hälften zu liefern, der zu vergleichen, infolge welcher man ein achromatisches Objektivglas, weil es aus einem Stücke zu verfertigen unmöglich ist, dadurch zustande bringt, daß man es aus einem Konvexglase von Flintglas und einem Konkavglase von Crownglas zusammensetzt, deren vereinigte Wirkung allererst das Beabsichtigte leistet. Andererseits jedoch wird der Leser für die Unbequemlichkeit, zwei Bände zugleich zu gebrauchen, eine Entschädigung finden in der Abwechselung und Erholung, welche die Behandlung desselben Gegenstandes, vom selben Kopfe, im selben Geist, aber in sehr verschiedenen Jahren, mit sich bringt. Inzwischen ist es für den, welcher mit meiner Philosophie noch nicht bekannt ist, durchaus ratsam, zuvörderst den ersten Band, ohne Hinzuziehung der Ergänzungen, durchzulesen und diese erst bei einer zweiten Lektüre zu benutzen; weil es ihm sonst zu schwer sein würde, das System in seinem Zusammenhange zu fassen, als in welchem es allein der erste Band darlegt, während im zweiten die Hauptlehren einzeln ausführlicher begründet und vollständig entwickelt werden. Selbst wer zu einer zweiten Durchlesung des ersten Bandes sich nicht entschließen sollte, wird besser tun, den zweiten erst nach demselben und für sich durchzulesen, in der geraden Folge seiner

Kapitel, als welche allerdings in einem, wiewohl loserem Zusammenhang miteinander stehen, dessen Lücken ihm die Erinnerung des ersten Bandes, wenn er ihn wohl gefaßt hat, vollkommen ausfüllen wird: zudem findet er überall die Zurückweisung auf die betreffenden Stellen des ersten Bandes, in welchem ich zu diesem Behufe, die in der ersten Auflage durch bloße Trennungslinien bezeichneten Abschnitte in der zweiten mit Paragraphenzahlen versehen habe. —

Schon in der Vorrede zur ersten Auflage habe ich erklärt, daß meine Philosophie von der Kantischen ausgeht und daher eine gründliche Kenntnis dieser voraussetzt: ich wiederhole es hier. Denn Kants Lehre bringt in jedem Kopf, der sie gefaßt hat, eine fundamentale Veränderung hervor, die so groß ist, daß sie für eine geistige Wiedergeburt gelten kann. Sie allein nämlich vermag, den ihm angeborenen, von der ursprünglichen Bestimmung des Intellekts herrührenden Realismus wirklich zu beseitigen, als wozu weder Berkeley noch Malebranche ausreichen; da diese zu sehr im Allgemeinen bleiben, während Kant ins Besondere geht, und zwar in einer Weise, die weder Vorbild noch Nachbild kennt und eine ganz eigentümliche, man möchte sagen, unmittelbare Wirkung auf den Geist hat, infolge welcher dieser eine gründliche Enttäuschung erleidet und fortan alle Dinge in einem andern Lichte erblickt. Erst hiedurch aber wird er für die positiveren Aufschlüsse empfänglich, welche ich zu geben habe. Wer hingegen der Kantischen Philosophie sich nicht bemeistert hat, ist, was sonst er auch getrieben haben mag, gleichsam im Stande der Unschuld, nämlich in demjenigen natürlichen und kindlichen Realismus befangen geblieben, in welchem wir alle geboren sind und der zu allem möglichen, nur nicht zur Philosophie befähigt. Folglich verhält ein solcher sich zu jenem ersteren wie ein Unmündiger zum Mündigen. Daß diese Wahrheit heutzutage paradox klingt, welches in den ersten dreißig Jahren nach dem Erscheinen der Vernunftkritik keineswegs der Fall gewesen wäre, kommt daher, daß seitdem ein Geschlecht herangewachsen ist, welches Kanten eigentlich nicht kennt, da hiezu mehr als eine flüchtige, ungeduldige Lektüre oder ein Bericht aus zweiter Hand gehört, und dieses wieder daher, daß dasselbe infolge schlechter Anleitung, seine Zeit mit den Philosophemen gewöhnlicher, also unberufener Köpfe, oder gar windbeutelnder Sophisten, die man ihm unverantwortlicherweise anpries, vergeudet hat. Daher die Verworrenheit in den ersten Begriffen und überhaupt das unsäglich Rohe und Plumpe, welches aus der

Hülle der Pretiosität und Prätensiosität, in den eigenen philosophischen Versuchen des so erzogenen Geschlechts, hervorsieht. Aber in einem heillosen Irrtum ist der befangen, welcher vermeint, er könne Kants Philosophie aus den Darstellungen anderer davon kennen lernen. Vielmehr muß ich vor dergleichen Relationen, zumal aus neuerer Zeit, ernstlich warnen: und gar in diesen allerletzten Jahren sind mir in Schriften der Hegelianer Darstellungen der Kantischen Philosophie vorgekommen, die wirklich ins Fabelhafte gehen. Wie sollten auch die schon in frischer Jugend durch den Unsinn der Hegelei verrenkten und verdorbenen Köpfe noch fähig sein, Kants tiefsinnigen Untersuchungen zu folgen? Sie sind früh gewöhnt, den hohlsten Wortkram für philosophische Gedanken, die armseligsten Sophismen für Scharfsinn, und läppischen Aberwitz für Dialektik zu halten, und durch das Aufnehmen rasender Wortzusammenstellungen, bei denen etwas zu denken der Geist sich vergeblich martert und erschöpft, sind ihre Köpfe desorganisiert. Für sie gehört keine Kritik der Vernunft, für sie keine Philosophie: für sie gehört eine medicina mentis, zunächst als Kathartikon etwa un petit cours de sens commun ologie, und dann muß man weiter sehen, ob bei ihnen noch jemals von Philosophie die Rede sein kann. — Die Kantische Lehre also wird man vergeblich irgendwo anders suchen als in Kants eigenen Werken: diese aber sind durchweg belehrend, selbst da wo er irrt, selbst da wo er fehlt. Infolge seiner Originalität gilt von ihm im höchsten Grade, was eigentlich von allen echten Philosophen gilt: nur aus ihren eigenen Schriften lernt man sie kennen; nicht aus den Berichten anderer. Denn die Gedanken jener außerordentlichen Geister können die Filtration durch den gewöhnlichen Kopf hindurch nicht vertragen. Geboren hinter den breiten, hohen, schön gewölbten Stirnen, unter welchen strahlende Augen hervorleuchten, kommen sie, wenn versetzt in die enge Behausung und niedrige Bedachung der engen, gedrückten, dickwändigen Schädel, aus welchem stumpfe, auf persönliche Zwecke gerichtete Blicke hervorspähen, um alle Kraft und alles Leben, und sehen sich selber nicht mehr ähnlich. Ja, man kann sagen, diese Art Köpfe wirken wie unebene Spiegel, in denen alles sich verrenkt, verzerrt, das Ebenmaß seiner Schönheit verliert und eine Fratze darstellt. Nur von ihren Urhebern selbst kann man die philosophischen Gedanken empfangen: daher hat, wer sich zur Philosophie getrieben fühlt, die unsterblichen Lehrer derselben im stillen Heiligtum ihrer Werke selbst aufzusuchen. Die Hauptkapitel eines jeden dieser echten Philosophen werden in

ihre Lehren hundertmal mehr Einsicht verschaffen, als die schleppenden und schielenden Relationen darüber, welche Alltagsköpfe zustande bringen, die noch zudem meistens tief befangen sind in der jedesmaligen Modephilosophie oder ihrer eigenen Herzensmeinung. Aber es ist zum Erstaunen, wie entschieden das Publikum vorzugsweise nach jenen Darstellungen aus zweiter Hand greift. Hiebei scheint in der Tat die Wahlverwandtschaft zu wirken, vermöge welcher die gemeine Natur zu ihres Gleichen gezogen wird und demnach sogar, was ein großer Geist gesagt hat, lieber von ihresgleichen vernehmen will. Vielleicht beruht dies auf demselben Prinzip mit dem System des wechselseitigen Unterrichts, nach welchem Kinder am besten von ihresgleichen lernen.

Jetzt noch ein Wort für die Philosophieprofessoren. — Die Sagazität, den richtigen und feinen Takt, womit sie meine Philosophie, gleich bei ihrem Auftreten, als etwas ihren eigenen Bestrebungen ganz Heterogenes, wohl gar Gefährliches, oder, populär zu reden, etwas das nicht in ihren Kram paßt, erkannt haben, so wie die sichere und scharfsinnige Politik, vermöge derer sie das ihr gegenüber allein richtige Verfahren sogleich herausfanden, die vollkommene Einmütigkeit, mit der sie dasselbe in Anwendung brachten, endlich die Beharrlichkeit, mit welcher sie ihm treu geblieben sind, — habe ich von jeher bewundern müssen. Dieses Verfahren, welches nebenbei sich auch durch die überaus leichte Ausführbarkeit empfiehlt, besteht bekanntlich im gänzlichen Ignorieren und dadurch im Sekretieren, — nach Goethes maliziösem Ausdruck, welcher eigentlich das Unterschlagen des Wichtigen und Bedeutenden besagt. Die Wirksamkeit dieses stillen Mittels wird erhöht durch den Korybantenlärm, mit welchem die Geburt der Geisteskinder der Einverstandenen gegenseitig gefeiert wird, und welcher das Publikum nötigt hinzusehen und die wichtigsten Mienen gewahr zu werden, mit welchen man sich darüber begrüßt. Wer könnte das Zweckmäßige dieses Verfahrens verkennen? Ist doch gegen den Grundsatz primum vivere, deinde philosophari nichts einzuwenden. Die Herren wollen leben, und zwar von der Philosophie leben: an diese sind sie, mit Weib und Kind, gewiesen, und haben, trotz dem povera e nuda vai filosofia des Petrarka, es darauf gewagt. Nun ist aber meine Philosophie ganz und gar nicht darauf eingerichtet, daß man von ihr leben könnte. Es fehlt ihr dazu an den ersten, für eine wohlbesoldete

Katheder-Philosophie unerläßlichen Requisiten, zunächst gänzlich an einer spekulativen Theologie, welche doch gerade — dem leidigen Kant mit seiner Vernunftkritik zum Trotz — das Hauptthema aller Philosophie sein soll und muß, wenngleich diese dadurch die Aufgabe erhält, immerfort von dem zu reden, wovon sie schlechterdings nichts wissen kann; ja, die meinige statuiert nicht einmal die von den Philosophieprofessoren so klug ersonnene und ihnen unentbehrlich gewordene Fabel von einer unmittelbar und absolut erkennenden, anschauenden oder vernehmenden Vernunft, die man nur gleich anfangs seinen Lesern aufzubinden braucht, um nachher in das von Kant unserer Erkenntnis gänzlich und auf immer abgesperrte Gebiet jenseits der Möglichkeit aller Erfahrung, auf die bequemste Weise von der Welt, gleichsam mit vier Pferden einzufahren, woselbst man sodann gerade die Grunddogmen des modernen, judaisierenden, optimistischen Christentums unmittelbar offenbart und auf das schönste zurechtgelegt vorfindet. Was nun, in aller Welt, geht meine, dieser wesentlichen Requisiten ermangelnde, rücksichtslose und nahrungslose, grüblerische Philosophie, — welche zu ihrem Nordstern ganz allein die Wahrheit, die nackte, unbelohnte, unbefreundete, oft verfolgte Wahrheit hat und, ohne rechts oder links zu blicken, gerade auf diese zusteuert, — jene alma mater, die gute, nahrhafte Universitätsphilosophie an, welche, mit hundert Absichten und tausend Rücksichten belastet, behutsam ihres Weges daherlaviert kommt, indem sie allezeit die Furcht des Herrn, den Willen des Ministeriums, die Satzungen der Landeskirche, die Wünsche des Verlegers, den Zuspruch der Studenten, die gute Freundschaft der Kollegen, den Gang der Tagespolitik, die momentane Richtung des Publikums und was noch alles vor Augen hat? Oder was hat mein stilles, ernstes Forschen nach Wahrheit gemein mit dem gellenden Schulgezänke der Katheder und Bänke, dessen innerste Triebfedern stets persönliche Zwecke sind? Vielmehr sind beide Arten der Philosophie sich von Grund aus heterogen. Darum auch gibt es mit mir keinen Kompromiß und keine Kameradschaft, und findet bei mir keiner seine Rechnung, als etwa der, welcher nichts, als die Wahrheit suchte; also keine der philosophischen Parteien des Tages: denn sie alle verfolgen ihre Absichten; ich aber habe bloße Einsichten zu bieten, die zu keiner von jenen passen, weil sie eben nach keiner gemodelt sind. Damit aber meine Philosophie selbst katheder-fähig würde, müßten erst ganz andere Zeiten heraufgezogen sein. — Das wäre also etwas Schönes, wenn so eine Philosophie, von der man gar nicht leben kann, Luft und Licht,

wohl gar allgemeine Beachtung gewönne! Mithin war dies zu verhüten und mußten dagegen alle für einen Mann stehen. Beim Bestreiten und Widerlegen aber hat man nicht so leichtes Spiel: auch ist dies schon darum ein mißliches Mittel, weil es die Aufmerksamkeit des Publikums auf die Sache hinlenkt, und diesem das Lesen meiner Schriften den Geschmack an den Lukubrationen der Philosophieprofessoren verderben könnte. Denn wer den Ernst gekostet hat, dem wird der Spaß, zumal von der langweiligen Art, nicht mehr munden. Demnach also ist das so einmütig ergriffene schweigende System das allein richtige, und kann ich nur raten, dabei zu bleiben und damit fortzufahren, so lange es geht, so lange nämlich bis einst aus dem Ignorieren die Ignoranz abgeleitet wird: dann wird es zum Einlenken gerade noch Zeit sein. Unterweilen bleibt ja doch jedem unbenommen, sich hie und da ein Federchen zu eigenem Gebrauch auszurupfen, da zu Hause der Ueberfluß an Gedanken nicht sehr drückend zu sein pflegt. So kann denn das Ignorier- und Schweigesystem noch eine gute Weile vorhalten, wenigstens die Spanne Zeit, die ich noch zu leben haben mag; womit schon viel gewonnen ist. Wenn auch dazwischen hie und da eine indiskrete Stimme sich hat vernehmen lassen, so wird sie doch bald übertäubt vom lauten Vortrag der Professoren, welche das Publikum von ganz andern Dingen, mit wichtiger Miene, zu unterhalten wissen. Ich rate jedoch, auf die Einmütigkeit des Verfahrens etwas strenger zu halten und besonders die jungen Leute zu überwachen, als welche bisweilen schrecklich indiskret sind. Denn selbst so kann ich doch nicht verbürgen, daß das belobte Verfahren für immer vorhalten wird, und kann für den endlichen Ausgang nicht einstehen. Es ist nämlich eine eigene Sache um die Lenkung des im ganzen guten und folgsamen Publikums. Wenn wir auch so ziemlich zu allen Zeiten die Gorgiasse und Hippiasse obenauf sehen, das Absurde in der Regel kulminiert und es unmöglich scheint, daß durch den Chorus der Betörer und Betörten die Stimme des einzelnen je durchdränge; — so bleibt dennoch jederzeit den echten Werken eine ganz eigentümliche, stille, langsame, mächtige Wirkung, und wie durch ein Wunder sieht man sie endlich aus dem Getümmel sich erheben, gleich einem Aerostaten, der aus dem dicken Dunstkreise dieses Erdenraums in reinere Regionen emporschwebt, wo er, einmal angekommen, stehen bleibt, und keiner mehr ihn herabzuziehen vermag.

Geschrieben in Frankfurt a. M. im Februar 1844.

Vorrede zur dritten Auflage.

Das Wahre und Echte würde leichter in der Welt Raum gewinnen, wenn nicht die, welche unfähig sind, es hervorzubringen, zugleich verschworen wären, es nicht aufkommen zu lassen. Dieser Umstand hat schon manches, das der Welt zugute kommen sollte, gehemmt und verzögert, wo nicht gar erstickt. Für mich ist seine Folge gewesen, daß, obwohl ich erst dreißig Jahre zählte, als die erste Auflage dieses Werkes erschien, ich diese dritte nicht früher als im zweiundsiebenzigsten erlebe. Darüber jedoch finde ich Trost in Petrarkas Worten: si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est (de vera sapientia, p. 140). Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirksamkeit zu sehen, unter der Hoffnung, daß sie, einer alten Regel gemäß, in dem Verhältnis lange dauern wird, als sie spät angefangen hat. —

Der Leser wird in dieser dritten Auflage nichts von dem vermissen, was die zweite enthält, wohl aber beträchtlich mehr erhalten, indem sie, vermöge der ihr gegebenen Zusätze, bei gleichem Druck, 136 Seiten mehr hat, als die zweite.

Sieben Jahre nach dem Erscheinen der zweiten Auflage habe ich zwei Bände „Parerga und Paralipomena" herausgegeben. Das unter letzterem Namen Begriffene besteht in Zusätzen zur systematischen Darstellung meiner Philosophie und würde seine richtige Stelle in diesen Bänden gefunden haben: allein ich mußte es damals unterbringen wo ich konnte, da es sehr zweifelhaft war, ob ich diese dritte Auflage erleben würde. Man findet es im zweiten Bande besagter Parerga und wird es an den Ueberschriften der Kapitel leicht erkennen.

Frankfurt a. M., im September 1859.

Erstes Buch

Der Welt als Vorstellung

erste Betrachtung:

Die Vorstellung unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft

Sors de l'enfance, ami, réveille-toi!
Jean-Jacques Rousseau.

§ 1.

„Die Welt ist meine Vorstellung“: — dies ist eine Wahrheit, die in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt; wiewohl der Mensch allein sie in das reflektierte abstrakte Bewußtsein bringen kann: und tut er dies wirklich; so ist die philosophische Besonnenheit bei ihm eingetreten. Es wird ihm dann deutlich und gewiß, daß er keine Sonne kennt und keine Erde; sondern immer nur ein Auge, das eine Sonne sieht, eine Hand, die eine Erde fühlt; daß die Welt, welche ihn umgibt, nur als Vorstellung da ist, d. h. durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende, welches er selbst ist. — Wenn irgendeine Wahrheit a priori ausgesprochen werden kann, so ist es diese: denn sie ist die Aussage derjenigen Form aller möglichen und erdenklichen Erfahrung, welche allgemeiner als alle andern, als Zeit, Raum und Kausalität ist: denn alle diese setzen jene eben schon voraus, und wenn jede dieser Formen, welche alle wir als so viele besondere Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt haben, nur für eine besondere Klasse von Vorstellungen gilt; so ist dagegen das Zerfallen in Objekt und Subjekt die gemeinsame Form aller jener Klassen, ist diejenige Form, unter welcher allein irgendeine Vorstellung, welcher Art sie auch sei, abstrakt oder intuitiv, rein oder empirisch, nur überhaupt möglich und denkbar ist. Keine Wahrheit ist also gewisser, von allen andern unabhängiger und eines Beweises weniger bedürftig, als diese, daß alles, was für die Erkenntnis da ist, also diese ganze Welt, nur Objekt in Beziehung auf das Subjekt ist, Anschauung des Anschauenden, mit einem Wort, Vorstellung. Natürlich gilt dieses, wie von der Gegenwart, so auch von jeder Vergangenheit und jeder Zukunft, vom Fernsten, wie vom Nahen: denn es gilt von Zeit und Raum selbst, in welchen allein sich dieses alles unterscheidet. Alles, was irgend zur Welt gehört und gehören kann, ist unausweichbar mit diesem Bedingtsein durch das Subjekt behaftet und ist nur für das Subjekt da. Die Welt ist Vorstellung.

Neu ist diese Wahrheit keineswegs. Sie lag schon in den skeptischen Betrachtungen, von welchen Cartesius ausging. Berkeley aber war der erste, welcher sie entschieden aussprach: er hat sich dadurch ein unsterbliches Verdienst um die Philosophie

erworben, wenngleich das übrige seiner Lehren nicht bestehen kann. Kants erster Fehler war die Vernachlässigung dieses Satzes, wie im Anhange ausgeführt ist. — Wie früh hingegen diese Grundwahrheit von den Weisen Indiens erkannt worden ist, indem sie als der Fundamentalsatz der dem Vyasa zugeschriebenen Vedantaphilosophie auftritt, bezeugt W. Jones, in der letzten seiner Abhandlung: on the philosophy of the Asiatics; Asiatic researches, Vol. IV, p. 164: the fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms*). Diese Worte drücken das Zusammenbestehn der empirischen Realität mit der transzendentalen Idealität hinlänglich aus.

Also nur von der angegebenen Seite, nur sofern sie Vorstellung ist, betrachten wir die Welt in diesem ersten Buche. Daß jedoch diese Betrachtung, ihrer Wahrheit unbeschadet, eine einseitige, folglich durch irgendeine willkürliche Abstraktion hervorgerufen ist, kündigt jeden das innere Widerstreben an, mit welchem er die Welt als seine bloße Vorstellung annimmt; welcher Annahme er sich andererseits doch nimmermehr entziehen kann. Die Einseitigkeit dieser Betrachtung aber wird das folgende Buch ergänzen, durch eine Wahrheit, welche nicht so unmittelbar gewiß ist, wie die, von der wir hier ausgehen; sondern zu welcher nur tiefere Forschung, schwierigere Abstraktion, Trennung des Verschiedenen und Vereinigung des Identischen führen kann, — durch eine Wahrheit, welche sehr ernst und jedem, wo nicht furchtbar, doch bedenklich sein muß, nämlich diese, daß eben auch er sagen kann und sagen muß: „die Welt ist mein Wille." —

Bis dahin aber, also in diesem ersten Buch, ist es nötig, unverwandt diejenige Seite der Welt zu betrachten, von welcher wir ausgehen, die Seite der Erkennbarkeit, und demnach, ohne Widerstreben alle irgend vorhandenen Objekte, ja sogar den eigenen Leib (wie wir bald näher erörtern werden) nur als Vorstellung zu betrachten, bloße Vorstellung zu nennen. Das, wovon hierbei abstrahiert wird, ist, wie später hoffentlich jedem

*) Das Grunddogma der Vedantaschule bestand nicht im Ableugnen des Daseins der Materie, d. h. der Solidität, Undurchdringlichkeit und Ausdehnung (welche zu leugnen Wahnsinn wäre), sondern in der Berichtigung des gewöhnlichen Begriffs derselben, durch die Behauptung, daß sie kein von der erkennenden Auffassung unabhängiges Dasein habe; indem Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

gewiß sein wird, immer nur der Wille, als welcher allein die andere Seite der Welt ausmacht: denn diese ist, wie einerseits durch und durch Vorstellung, so andererseits durch und durch Wille. Eine Realität aber, die keines von diesen beiden wäre, sondern ein Objekt an sich (zu welcher auch Kants Ding an sich ihm leider unter den Händen ausgeartet ist), ist ein erträumtes Unding und dessen Annahme ein Irrlicht in der Philosophie.

§ 2.

Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist. Als dieses Subjekt findet jeder sich selbst, jedoch nur sofern er erkennt, nicht sofern er Objekt der Erkenntnis ist. Objekt ist aber schon sein Leib, welchen selbst wir daher, von diesem Standpunkt aus, Vorstellung nennen. Denn der Leib ist Objekt unter Objekten und den Gesetzen der Objekte unterworfen, obwohl er unmittelbares Objekt ist*) Er liegt, wie alle Objekte der Anschauung, in den Formen alles Erkennens, in Zeit und Raum, durch welche die Vielheit ist. Das Subjekt aber, das Erkennende, nie Erkannte, liegt auch nicht in diesen Formen, von denen selbst es vielmehr immer schon vorausgesetzt wird: ihm kommt also weder Vielheit, noch deren Gegensatz, Einheit, zu. Wir erkennen es nimmer, sondern es eben ist es, das erkennt, wo nur erkannt wird.

Die Welt als Vorstellung also, in welcher Hinsicht allein wir sie hier betrachten, hat zwei wesentliche, notwendige und untrennbare Hälften. Die eine ist das Objekt: dessen Form ist Raum und Zeit, durch diese die Vielheit. Die andere Hälfte aber, das Subjekt, liegt nicht in Raum und Zeit: denn sie ist ganz und ungeteilt in jedem vorstellenden Wesen; daher ein einziges von diesen, ebenso vollständig, als die vorhandenen Millionen, mit dem Objekt die Welt als Vorstellung ergänzt: verschwände aber auch jenes einzige; so wäre die Welt als Vorstellung nicht mehr. Diese Hälften sind daher unzertrennlich, selbst für den Gedanken: denn jede von beiden hat nur durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr. Sie begrenzen sich unmittelbar: wo das Objekt anfängt, hört das Subjekt auf. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Grenze zeigt sich eben darin, daß die wesentlichen und

*) Ueber den Satz vom Grunde, (2. Aufl., § 22 (3. Aufl., § 22).

daher allgemeinen Formen alles Objekts, welche Zeit, Raum und Kausalität sind, auch ohne die Erkenntnis des Objekts selbst, vom Subjekt ausgehend gefunden und vollständig erkannt werden können, d. h. in Kants Sprache, a priori in unserm Bewußtsein liegen. Dieses entdeckt zu haben, ist ein Hauptverdienst Kants und ein sehr großes. Ich behaupte nun überdies, daß der Satz vom Grunde der gemeinschaftliche Ausdruck für alle diese uns a priori bewußten Formen des Objekts ist, und daß daher alles, was wir rein a priori wissen, nichts ist, als eben der Inhalt jenes Satzes und was aus diesem folgt, in ihm also eigentlich unsere ganze a priori gewisse Erkenntnis ausgesprochen ist. In meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde habe ich ausführlich gezeigt, wie jedes irgend mögliche Objekt demselben unterworfen ist, d. h. in einer notwendigen Beziehung zu andern Objekten steht, einerseits als bestimmt, andererseits als bestimmend: dies geht so weit, daß das ganze Dasein aller Objekte, sofern sie Objekte, Vorstellungen und nichts anderes sind, ganz und gar zurückläuft auf jene ihre notwendige Beziehung zueinander, nur in solcher besteht, also gänzlich relativ ist: wovon bald ein mehreres. Ich habe ferner gezeigt, daß, gemäß den Klassen, in welche die Objekte ihrer Möglichkeit nach zerfallen, jene notwendige Beziehung, welche der Satz vom Grunde im allgemeinen ausdrückt, in andern Gestalten erscheint; wodurch wiederum die richtige Einteilung jener Klassen sich bewährt. Ich setze hier beständig alles dort Gesagte als bekannt und dem Leser gegenwärtig voraus: denn es würde, wenn es nicht dort schon gesagt wäre, hier seine notwendige Stelle haben.

§ 3.

Der Hauptunterschied zwischen allen unsern Vorstellungen ist der des Intuitiven und Abstrakten. Letzteres macht nur *eine* Klasse von Vorstellungen aus, die Begriffe: und diese sind auf der Erde allein das Eigentum des Menschen, dessen ihn von allen Tieren unterscheidende Fähigkeit zu denselben von jeher *Vernunft* genannt worden ist*). Wir werden weiterhin diese abstrakten Vorstellungen für sich betrachten, zuvörderst aber ausschließlich von der *intuitiven Vorstellung* reden. Diese nun befaßt die ganze sichtbare Welt, oder die gesamte Erfahrung, nebst den Bedingungen der Möglichkeit der-

*) Kant allein hat diesen Begriff der Vernunft verwirrt, in welcher Hinsicht ich auf den Anhang verweise, wie auch auf meine „Grundprobleme der Ethik": Grundl. d. Moral, § 6. S. 148—154, der ersten (und zweiten) Auflage.

selben. Es ist, wie gesagt, eine sehr wichtige Entdeckung Kants, daß eben diese Bedingungen, diese Formen derselben, d. h. das Allgemeinste in ihrer Wahrnehmung, das allen ihren Erscheinungen auf gleiche Weise Eigene, Zeit und Raum, auch für sich und abgesondert von ihrem Inhalt, nicht nur in abstracto gedacht, sondern auch unmittelbar angeschaut werden kann, und daß diese Anschauung nicht etwa ein durch Wiederholung von der Erfahrung entlehntes Phantasma ist, sondern so sehr unabhängig von der Erfahrung, daß vielmehr umgekehrt diese als von jener abhängig gedacht werden muß, indem die Eigenschaften des Raumes und der Zeit, wie sie die Anschauung a priori erkennt, für alle mögliche Erfahrung als Gesetze gelten, welchen gemäß diese überall ausfallen muß. Dieserhalb habe ich, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, Zeit und Raum, sofern sie rein und inhaltsleer angeschaut werden, als eine besondere und für sich bestehende Klasse von Vorstellungen betrachtet. So wichtig nun auch diese von Kant entdeckte Beschaffenheit jener allgemeinen Formen der Anschauung ist, daß sie nämlich für sich und unabhängig von der Erfahrung anschaulich und ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit nach erkennbar sind, worauf die Mathematik mit ihrer Unfehlbarkeit beruht; so ist es doch eine nicht minder beachtungswerte Eigenschaft derselben, daß der Satz vom Grunde, der die Erfahrung als Gesetz der Kausalität und Motivation, und das Denken als Gesetz der Begründung der Urteile bestimmt, hier in einer ganz eigentümlichen Gestalt auftritt, der ich den Namen Grund des Seins gegeben habe, und welche in der Zeit die Folge ihrer Momente, und im Raum die Lage seiner sich ins Unendliche wechselseitig bestimmenden Teile ist.

Wem aus der einleitenden Abhandlung die vollkommene Identität des Inhalts des Satzes vom Grunde, bei aller Verschiedenheit seiner Gestalten, deutlich geworden ist, der wird auch überzeugt sein, wie wichtig zur Einsicht in sein innerstes Wesen gerade die Erkenntnis der einfachsten seiner Gestaltungen, als solcher, ist, und für diese haben wir die Zeit erkannt. Wie in ihr jeder Augenblick nur ist, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater, vertilgt hat, um selbst wieder ebenso schnell vertilgt zu werden; wie Vergangenheit und Zukunft (abgesehen von den Folgen ihres Inhalts) so nichtig als irgendein Traum sind, Gegenwart aber nur die ausdehnungs- und bestandlose Grenze zwischen beiden ist; ebenso werden wir dieselbe Nichtigkeit auch in allen andern Gestalten des Satzes vom Grunde wiedererkennen und einsehen, daß wie die Zeit, so auch der

Raum, und wie dieser, so auch alles, was in ihm und der Zeit zugleich ist, alles also, was aus Ursachen oder Motiven hervorgeht, nur ein relatives Dasein hat, nur durch und für ein anderes, ihm gleichartiges, d. h. wieder nur ebenso bestehendes, ist. Das Wesentliche dieser Ansicht ist alt: Herakleitos bejammerte in ihr den ewigen Fluß der Dinge; Platon würdigte ihren Gegenstand herab, als das immerdar Werdende, aber nie Seiende; Spinoza nannte es bloße Akzidenzien der allein seienden und bleibenden einzigen Substanz; Kant setzte das so Erkannte als bloße Erscheinung dem Dinge an sich entgegen; endlich die uralte Weisheit der Inder spricht: „es ist die Maja, der Schleier des Truges, welcher die Augen der Sterblichen umhüllt und sie eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch, daß sie nicht sei: denn sie gleicht dem Traume, gleicht dem Sonnenglanz auf dem Sande, welchen der Wanderer von ferne für ein Wasser hält, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange ansieht." (Diese Gleichnisse finden sich in unzähligen Stellen der Veden und Puranas wiederholt.) Was alle diese aber meinten und wovon sie reden, ist nichts anderes, als was auch wir jetzt eben betrachten: die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze des Grundes.

§ 4.

Wer die Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche in der reinen Zeit als solcher erscheint und auf der alles Zählen und Rechnen beruht, erkannt hat, der hat eben damit auch das ganze Wesen der Zeit erkannt. Sie ist weiter nichts, als eben jene Gestaltung des Satzes vom Grunde, und hat keine andere Eigenschaft. Sukzession ist die Gestalt des Satzes vom Grunde in der Zeit; Sukzession ist das ganze Wesen der Zeit. — Wer ferner den Satz vom Grunde, wie er im bloßen rein angeschauten Raum herrscht, erkannt hat, der hat eben damit das ganze Wesen des Raumes erschöpft; da dieser durch und durch nichts anderes ist, als die Möglichkeit der wechselseitigen Bestimmungen seiner Teile durcheinander, welche Lage heißt. Die ausführliche Betrachtung dieser und Niederlegung der sich daraus ergebenden Resultate in abstrakte Begriffe, zu bequemerer Anwendung, ist der Inhalt der ganzen Geometrie. — Ebenso nun, wer diejenige Gestaltung des Satzes vom Grunde, welche den Inhalt jener Formen (der Zeit und des Raumes), ihre Wahrnehmbarkeit, d. i. die Materie, beherrscht, also das Gesetz der Kausalität erkannt hat; der hat eben damit das ganze Wesen der Materie

als solcher erkannt: denn diese ist durch und durch nichts als Kausalität, welches jeder unmittelbar einsieht, sobald er sich besinnt. Ihr Sein nämlich ist ihr Wirken: kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich. Nur als wirkend füllt sie den Raum, füllt sie die Zeit: ihre Einwirkung auf das unmittelbare Objekt (das selbst Materie ist) bedingt die Anschauung, in der sie allein existiert: die Folge der Einwirkung jedes andern materiellen Objekts auf ein anderes wird nur erkannt, sofern das letztere jetzt anders als zuvor auf das unmittelbare Objekt einwirkt, besteht nur darin. Ursache und Wirkung ist also das ganze Wesen der Materie: ihr Sein ist ihr Wirken. (Das Nähere hierüber in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 21, S. 41.) Höchst treffend ist daher im Deutschen der Inbegriff alles Materiellen *Wirklichkeit* genannt*), welches Wort viel bezeichnender ist, als Realität. Das, worauf sie wirkt, ist allemal wieder Materie: ihr ganzes Sein und Wesen besteht also nur in der gesetzmäßigen Veränderung, die *ein* Teil derselben im andern hervorbringt, ist folglich gänzlich relativ, nach einer nur innerhalb ihrer Grenzen geltenden Relation, also eben wie die Zeit, eben wie der Raum.

Zeit aber und Raum, jedes für sich, sind auch ohne die Materie anschaulich vorstellbar; die Materie aber nicht ohne jene. Schon die Form, welche von ihr unzertrennlich ist, setzt den *Raum* voraus, und ihr Wirken, in welchem ihr ganzes Dasein besteht, betrifft immer eine Veränderung, also eine Bestimmung der *Zeit*. Aber Zeit und Raum werden nicht bloß jedes für sich von der Materie vorausgesetzt, sondern eine Vereinigung beider macht ihr Wesen aus, eben weil dieses, wie gezeigt, im Wirken, in der Kausalität, besteht. Alle gedenkbaren, unzähligen Erscheinungen und Zustände nämlich könnten im unendlichen Raum, ohne sich zu beengen, nebeneinander liegen, oder auch in der unendlichen Zeit, ohne sich zu stören, aufeinanderfolgen; daher dann eine notwendige Beziehung derselben aufeinander und eine Regel, welche sie dieser gemäß bestimmte, keineswegs nötig, ja nicht einmal anwendbar wäre: folglich gäbe es alsdann, bei allem Nebeneinander im Raume und allem Wechsel in der Zeit, so lange jede dieser beiden Formen für sich, und ohne Zusammenhang mit der andern ihren Bestand und Lauf hätte, noch gar keine Kausalität, und da diese das eigentliche Wesen der Materie ausmacht, auch keine Materie. —

*) Mira in quibusdam rebus verborum proprietas est, et consuetudo sermonis antiqui quaedam efficacissimis notis signat.

Seneca epist. 81.

Nun aber erhält das Gesetz der Kausalität seine Bedeutung und Notwendigkeit allein dadurch, daß das Wesen der Veränderung nicht im bloßen Wechsel der Zustände an sich, sondern vielmehr darin besteht, daß an demselben Ort im Raum jetzt ein Zustand ist und darauf ein anderer, und zu einer und derselben bestimmten Zeit hier dieser Zustand und dort jener: nur diese gegenseitige Beschränkung der Zeit und des Raumes durcheinander gibt einer Regel, nach der die Veränderung vorgehen muß, Bedeutung und zugleich Notwendigkeit. Was durch das Gesetz der Kausalität bestimmt wird, ist also nicht die Sukzession der Zustände in der bloßen Zeit, sondern diese Sukzession in Hinsicht auf einen bestimmten Raum, und nicht das Dasein der Zustände an einem bestimmten Ort, sondern an diesem Ort zu einer bestimmten Zeit. Die Veränderung, d. h. der nach dem Kausalgesetz eintretende Wechsel, betrifft also jedesmal einen bestimmten Teil des Raumes und einen bestimmten Teil der Zeit zugleich und im Verein. Demzufolge vereinigt die Kausalität den Raum mit der Zeit. Wir haben aber gefunden, daß im Wirken, also in der Kausalität, das ganze Wesen der Materie besteht: folglich müssen auch in dieser Raum und Zeit vereinigt sein, d. h. sie muß die Eigenschaften der Zeit und die des Raumes, so sehr sich beide widerstreiten, zugleich an sich tragen, und was in jedem von jenen beiden für sich unmöglich ist, muß sie in sich vereinigen, also die bestandlose Flucht der Zeit mit dem starren unveränderlichen Beharren des Raumes, die unendliche Teilbarkeit hat sie von beiden. Diesem gemäß finden wir durch sie zuvörderst das Zugleichsein herbeigeführt, welches weder in der bloßen Zeit, die kein Nebeneinander, noch im bloßen Raum, der kein Vor, Nach oder Jetzt kennt, sein konnte. Das Zugleichsein vieler Zustände aber macht eigentlich das Wesen der Wirklichkeit aus: denn durch dasselbe wird allererst die Dauer möglich, indem nämlich diese nur erkennbar ist an dem Wechsel des mit dem Dauernden zugleich Vorhandenen; aber auch nur mittelst des Dauernden im Wechsel erhält dieser jetzt den Charakter der Veränderung, d. h. des Wandels der Qualität und Form, beim Beharren der Substanz, d. i. der Materie*). Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich: kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken: eben mit dem Wirken ist aber auch die Vorstellung der Materie aufgehoben. In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebenein-

*) Daß Materie und Substanz eines sind, ist im Anhange ausgeführt.

ander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer: also wieder auch keine Materie. Erst durch die Vereinigung von Zeit und Raum erwächst die Materie, d. i. die Möglichkeit des Zugleichseins und dadurch der Dauer: durch diese wieder des Beharrens der Substanz, bei der Veränderung der Zustände*). Im Verein von Zeit und Raum ihr Wesen habend, trägt die Materie durchweg das Gepräge von beiden. Sie beurkundet ihren Ursprung aus dem Raum, teils durch die Form, die von ihr unzertrennlich ist, besonders aber (weil der Wechsel allein der Zeit angehört, in dieser allein und für sich aber nichts Bleibendes ist) durch ihr Beharren (Substanz), dessen Gewißheit a priori daher ganz und gar von der des Raumes abzuleiten ist**): ihren Ursprung aus der Zeit aber offenbart sie an der Qualität (Akzidenz), ohne die sie nie erscheint, und welche schlechthin immer Kausalität, Wirken auf andere Materie, also Veränderung (ein Zeitbegriff) ist. Die Gesetzmäßigkeit dieses Wirkens aber bezieht sich immer auf Raum und Zeit zugleich und hat eben nur dadurch Bedeutung. Was für ein Zustand zu dieser Zeit an diesem Ort eintreten muß, ist die Bestimmung, auf welche ganz allein die Gesetzgebung der Kausalität sich erstreckt. Auf diese Ableitung der Grundbestimmungen der Materie aus den uns a priori bewußten Formen unserer Erkenntnis beruht es, daß wir ihr gewisse Eigenschaften a priori zuerkennen, nämlich Raumerfüllung, d. i. Undurchdringlichkeit, d. i. Wirksamkeit, sodann Ausdehnung, unendliche Teilbarkeit, Beharrlichkeit, d. h. Unzerstörbarkeit, und endlich Beweglichkeit: hingegen ist die Schwere, ihrer Ausnahmslosigkeit ungeachtet, doch wohl der Erkenntnis a posteriori beizuzählen, obgleich Kant in den „Metaphys. Anfangsgr. d. Naturwiss.", S. 71 (Rosenkranz: Ausg., S. 372) sie als a priori erkennbar aufstellt.

Wie aber das Objekt überhaupt nur für das Subjekt da ist, als dessen Vorstellung; so ist jede besondere Klasse von Vorstellungen nur für eine ebenso besondere Bestimmung im Subjekt da, die man ein Erkenntnisvermögen nennt. Das subjektive Korrelat von Zeit und Raum für sich, als leere Formen, hat Kant reine Sinnlichkeit genannt, welcher Ausdruck, weil Kant hier die Bahn brach, beibehalten werden mag; obgleich er nicht recht paßt, da Sinnlichkeit schon Materie voraussetzt. Das sub-

*) Dies zeigt auch den Grund der Kantischen Erklärung der Materie, „daß sie sei das Bewegliche im Raum": denn Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit.

**) Nicht von der Erkenntnis der Zeit, wie Kant will, welches im Anhange ausgeführt.

jektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn beide sind eines, ist der Verstand, und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, vieles umfassende, von mannigfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen. Umgekehrt ist alle Kausalität, also alle Materie, mithin die ganze Wirklichkeit, nur für den Verstand, durch den Verstand, im Verstande. Die erste, einfachste, stets vorhandene Aeußerung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung, daher ist alle Anschauung intellektual. Es könnte dennoch nie zu ihr kommen, wenn nicht irgendeine Wirkung unmittelbar erkannt würde und dadurch zum Ausgangspunkt diente. Dieses aber ist die Wirkung auf die tierischen Leiber. Insofern sind diese die unmittelbaren Objekte des Subjekts: die Anschauung aller andern Objekte ist durch sie vermittelt. Die Veränderungen, welche jeder tierische Leib erfährt, werden unmittelbar erkannt, d. h. empfunden, und indem sogleich diese Wirkung auf ihre Ursache bezogen wird, entsteht die Anschauung der letzteren als eines Objekts. Diese Beziehung ist kein Schluß in abstrakten Begriffen, geschieht nicht durch Reflexion, nicht mit Willkür, sondern unmittelbar, notwendig und sicher. Sie ist die Erkenntnisweise des reinen Verstandes, ohne welchen es nie zur Anschauung käme; sondern nur ein dumpfes, pflanzenartiges Bewußtsein der Veränderungen des unmittelbaren Objekts übrigbliebe, die völlig bedeutungslos aufeinander folgten, wenn sie nicht etwa als Schmerz oder Wollust eine Bedeutung für den Willen hätten. Aber wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht; so verwandelt der Verstand mit einem Schlage, durch seine einzige, einfache Funktion, die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloß Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet, der Gestalt nach wechselnd, der Materie nach durch alle Zeit beharrend: denn er vereinigt Raum und Zeit in der Vorstellung Materie, d. i. Wirksamkeit. Diese Welt als Vorstellung ist, wie nur durch den Verstand, auch nur für den Verstand da. Im ersten Kapitel meiner Abhandlung „über das Sehn und die Farben" habe ich bereits auseinandergesetzt, wie aus den Datis, welche die Sinne liefern, der Verstand die Anschauung schafft, wie durch Vergleichung der Eindrücke, welche vom nämlichen Objekt die ver-

schiedenen Sinne erhalten, das Kind die Anschauung erlernt, wie eben nur dieses den Aufschluß über so viele Sinnenphänomene gibt, über das einfache Sehen mit zwei Augen, über das Doppeltsehen beim Schielen, oder bei ungleicher Entfernung hintereinanderstehender Gegenstände, die man zugleich ins Auge faßt, und über allen Schein, welcher durch eine plötzliche Veränderung an den Sineswerkzeugen hervorgebracht wird. Viel ausführlicher und gründlicher jedoch habe ich diesen wichtigen Gegenstand behandelt in der zweiten Auflage der Abhdlg. über den Satz vom Grunde, § 21. Alles daselbst Gesagte hätte hier seine notwendige Stelle, müßte also eigentlich hier nochmals gesagt werden: da ich indessen fast so viel Widerwillen habe, mich selbst, als andere abzuschreiben, auch nicht imstande bin, es besser, als dort geschehen, darzustellen: so verweise ich darauf, statt es hier zu wiederholen, setze es nun aber auch als bekannt voraus.

Das Sehenlernen der Kinder und operierter Blindgeborenen, das einfache Sehen des doppelt, mit zwei Augen, Empfundenen, das Doppeltsehen und Doppelttasten bei der Verrückung der Sinneswerkzeuge aus ihrer gewöhnlichen Lage, die aufrechte Erscheinung der Gegenstände, während ihr Bild im Auge verkehrt steht, das Uebertragen der Farbe, welche bloß eine innere Funktion, eine polarische Teilung der Tätigkeit des Auges ist, auf die äußern Gegenstände, und endlich auch das Stereoskop — dies alles sind feste und unwiderlegliche Beweise davon, daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellektual, d. h. reine Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung ist, folglich das Gesetz der Kausalität voraussetzt, von dessen Erkenntnis alle Anschauung, mithin alle Erfahrung, ihrer ersten und ganzen Möglichkeit nach, abhängt, nicht umgekehrt die Erkenntnis des Kausalgesetzes von der Erfahrung, welches letztere der Humische Skeptizismus war, der erst hiedurch widerlegt ist. Denn die Unabhängigkeit der Erkenntnis der Kausalität von aller Erfahrung, d. h. ihre Apriorität, kann allein dargetan werden aus der Abhängigkeit aller Erfahrung von ihr: und dieses wieder kann allein geschehen, indem man auf die hier angegebene und an den soeben bezeichneten Stellen ausgeführte Art nachweist, daß die Erkenntnis der Kausalität in der Anschauung überhaupt, in deren Gebiet alle Erfahrung liegt, schon enthalten ist, also völlig a priori in Hinsicht auf die Erfahrung besteht, von ihr als Bedingung vorausgesetzt wird, nicht sie voraussetzt: nicht aber kann dasselbe dargetan werden auf die von Kant versuchte und von mir in der Abhandlung über den Satz vom Grunde § 23 kritisierte Weise.

§ 5.

Man hüte sich aber vor dem großen Mißverständnis, daß, weil die Anschauung durch die Erkenntnis der Kausalität vermittelt ist, deswegen zwischen Objekt und Subjekt das Verhältnis von Ursach und Wirkung bestehe; da vielmehr dasselbe immer nur zwischen unmittelbarem und vermitteltem Objekt, also immer nur zwischen Objekten stattfindet. Eben auf jener falschen Voraussetzung beruht der törichte Streit über die Realität der Außenwelt, in welchem sich Dogmatismus und Skeptizismus gegenüberstehen und jener bald als Realismus, bald als Idealismus auftritt. Der Realismus setzt das Objekt als Ursach, und deren Wirkung ins Subjekt. Der Fichtesche Idealismus macht das Objekt zur Wirkung des Subjekts. Weil nun aber, was nicht genug eingeschärft werden kann, zwischen Subjekt und Objekt gar kein Verhältnis nach dem Satz vom Grunde stattfindet; so konnte auch weder die eine, noch die andere der beiden Behauptungen je bewiesen werden, und der Skeptizismus machte auf beide siegreiche Angriffe. — Wie nämlich das Gesetz der Kausalität schon, als Bedingung, der Anschauung und Erfahrung vorhergeht, daher nicht aus diesen (wie Hume meinte) gelernt sein kann; so gehen Objekt und Subjekt, schon als erste Bedingung, aller Erkenntnis, daher auch dem Satz vom Grunde überhaupt, vorher, da dieser nur die Form alles Objekts, die durchgängige Art und Weise seiner Erscheinung ist; das Objekt aber immer schon das Subjekt voraussetzt: zwischen beiden also kann kein Verhältnis von Grund und Folge sein. Meine Abhandlung über den Satz vom Grunde soll eben dieses leisten, daß sie den Inhalt jenes Satzes als die wesentliche Form alles Objekts, d. h. als die allgemeine Art und Weise alles Objektseins darstellt, als etwas, das dem Objekt als solchem zukommt: als solches aber setzt das Objekt überall das Subjekt voraus, als sein notwendiges Korrelat: dieses bleibt also immer außerhalb des Gebietes der Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Der Streit über die Realität der Außenwelt beruht eben auf jener falschen Ausdehnung der Gültigkeit des Satzes vom Grunde auch auf das Subjekt, und von diesem Mißverständnisse ausgehend konnte er sich selbst nie verstehen. Einerseits will der realistische Dogmatismus, die Vorstellung als Wirkung des Objekts betrachtend, diese beiden, Vorstellung und Objekt, die eben eines sind, trennen und eine von der Vorstellung ganz verschiedene Ursache annehmen, ein Objekt an sich, unabhängig vom Subjekt etwas völlig Undenkbares: denn eben schon als Objekt setzt es immer

wieder das Subjekt voraus und bleibt daher immer nur dessen Vorstellung. Ihm stellt der Skeptizismus, unter derselben falschen Voraussetzung, entgegen, daß man in der Vorstellung immer nur die Wirkung habe, nie die Ursache, also nie das Sein, immer nur das Wirken der Objekte kenne; dieses aber mit jenem vielleicht gar keine Aehnlichkeit haben möchte, ja wohl gar überhaupt ganz fälschlich angenommen würde, da das Gesetz der Kausalität erst aus der Erfahrung angenommen sei, deren Realität nun wieder darauf beruhen soll. — Hierauf nun gehört beiden die Belehrung, erstlich, daß Objekt und Vorstellung dasselbe sind; dann, daß das Sein der anschaulichen Objekte eben ihr Wirken ist, daß eben in diesem des Dinges Wirklichkeit besteht, und die Forderung des Daseins des Objektes außer der Vorstellung des Subjektes und auch eines Seins des wirklichen Dinges verschieden von seinem Wirken, gar keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist; daß daher die Erkenntnis der Wirkungsart eines angeschauten Objekts eben auch es selbst erschöpft, sofern es Objekt, d. h. Vorstellung ist, da außerdem für die Erkenntnis nichts an ihm übrigbleibt. Insofern ist also die angeschaute Welt in Raum und Zeit, welche sich als lauter Kausalität kundgibt, vollkommen real, und ist durchaus das, wofür sie sich gibt, und sie gibt sich ganz und ohne Rückhalt, als Vorstellung, zusammenhängend nach dem Gesetz der Kausalität. Dieses ist ihre empirische Realität. Andererseits aber ist alle Kausalität nur im Verstande und für den Verstand, jene ganze wirkliche, d. i. wirkende Welt: ist also als solche immer durch den Verstand bedingt und ohne ihn nichts. Aber nicht nur dieserhalb, sondern schon weil überhaupt kein Objekt ohne Subjekt sich ohne Widerspruch denken läßt, müssen wir dem Dogmatiker, der die Realität der Außenwelt als ihre Unabhängigkeit vom Subjekt erklärt, eine solche Realität derselben schlechthin ableugnen. Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Ewigkeit durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transzendentale Idealität. Sie ist aber dieserwegen nicht Lüge, noch Schein: sie gibt sich als das, was sie ist, als Vorstellung, und zwar als eine Reihe von Vorstellungen, deren gemeinschaftliches Band der Satz vom Grunde ist. Sie ist als solche dem gesunden Verstande, selbst ihrer innersten Bedeutung nach, verständlich und redet eine ihm vollkommen deutliche Sprache. Bloß dem durch Vernünfteln verschrobenen Geist kann es einfallen, über ihre Realität zu streiten, welches allemal durch unrichtige Anwendung des Satzes vom Grunde geschieht, der zwar alle Vorstellungen, welcher Art sie auch seien, untereinander

ander verbindet, keineswegs aber diese mit dem Subjekt, oder mit etwas, das weder Subjekt noch Objekt wäre, sondern bloß Grund des Objekts; ein Unbegriff, weil nur Objekte Grund sein können und zwar immer wieder von Objekten. — Wenn man dem Ursprung dieser Frage nach der Realität der Außenwelt noch genauer nachforscht, so findet man, daß außer jener falschen Anwendung des Satzes vom Grunde auf das, was außer seinem Gebiete liegt, noch eine besondere Verwechselung seiner Gestalten hinzukommt, nämlich diejenige Gestalt, die er bloß in Hinsicht auf die Begriffe der abstrakten Vorstellungen hat, wird auf die anschaulichen Vorstellungen, die realen Objekte, übertragen und ein Grund des Erkennens gefordert von Objekten, die keinen andern als einen Grund des Werdens haben können. Ueber die abstrakten Vorstellungen, die zu Urteilen verknüpften Begriffe, herrscht der Satz vom Grunde allerdings in der Art, daß jedes derselben seinen Wert, seine Gültigkeit, seine ganze Existenz, hier Wahrheit genannt, einzig und allein hat durch die Beziehung des Urteils auf etwas außer ihm, seinen Erkenntnisgrund, auf welchen also immer zurückgegangen werden muß. Ueber die realen Objekte hingegen, die anschaulichen Vorstellungen, herrscht der Satz vom Grunde nicht als Satz vom Grunde des Erkennens, sondern des Werdens, als Gesetz der Kausalität: jedes derselben hat ihm dadurch, daß es geworden ist, d. h. als Wirkung aus einer Ursache hervorgegangen ist, schon seine Schuld abgetragen: die Forderung eines Erkenntnisgrundes hat hier also keine Gültigkeit und keinen Sinn; sondern gehört einer ganz andern Klasse von Objekten an. Daher auch erregt die anschauliche Welt, solange man bei ihr stehen bleibt, im Betrachter weder Skrupel noch Zweifel: es gibt hier weder Irrtum noch Wahrheit; diese sind ins Gebiet des Abstrakten, der Reflexion gebannt. Hier aber liegt für Sinne und Verstand die Welt offen da, gibt sich mit naiver Wahrheit für das, was sie ist, für anschauliche Vorstellung, welche gesetzmäßig am Bande der Kausalität sich entwickelt.

So wie wir die Frage nach der Realität der Außenwelt bis hieher betrachtet haben, war sie immer hervorgegangen aus einer bis zum Mißverstehen ihrer selbst gehenden Verirrung der Vernunft, und insofern war die Frage nur durch Aufklärung ihres Inhaltes zu beantworten. Sie mußte nach Erforschung des ganzen Wesens des Satzes vom Grunde, der Relation zwischen Objekt und Subjekt und der eigentlichen Beschaffenheit der sinnlichen Anschauung, sich selbst aufheben, weil ihr eben gar keine Bedeutung mehr blieb. Allein jene Frage hat noch einen andern,

von dem bisher angegebenen, rein spekulativen, gänzlich verschiedenen Ursprung, einen eigentlich empirischen, obwohl sie auch so noch immer in spekulativer Absicht aufgeworfen wird, und sie hat in dieser Bedeutung einen viel verständlicheren Sinn, als in jener ersteren, nämlich folgenden: wir haben Träume; ist nicht etwa das ganze Leben ein Traum? — oder bestimmter: gibt es ein sicheres Kriterium zwischen Traum und Wirklichkeit? zwischen Phantasmen und realen Objekten? — Das Vorgeben der geringern Lebhaftigkeit und Deutlichkeit der geträumten, als der wirklichen Anschauung, verdient gar keine Berücksichtigung; da noch keiner diese beiden zum Vergleich nebeneinander gehalten hat; sondern man nur die Erinnerung des Traumes vergleichen konnte mit der gegenwärtigen Wirklichkeit. — Kant löst die Frage so: „Der Zusammenhang der Vorstellungen unter sich nach dem Gesetze der Kausalität unterscheidet das Leben vom Traum." — Aber auch im Traume hängt alles einzelne ebenfalls nach dem Satze vom Grunde in allen seinen Gestalten zusammen, und dieser Zusammenhang bricht bloß ab zwischen dem Leben und dem Traum und zwischen den einzelnen Träumen. Kants Antwort könnte daher nur noch so lauten: der lange Traum (das Leben) hat in sich durchgängigen Zusammenhang gemäß dem Satze vom Grunde, nicht aber mit den kurzen Träumen; obgleich jeder von diesen in sich denselben Zusammenhang hat: zwischen diesen und jenen also ist jene Brücke abgebrochen, und daran unterscheidet man beide. Jedoch eine Untersuchung, ob etwas geträumt oder geschehen sei, nach diesem Kriterium anzustellen, wäre sehr schwierig und oft unmöglich; da wir keineswegs imstande sind, zwischen jeder erlebten Begebenheit und dem gegenwärtigen Augenblick den kausalen Zusammenhang Glied vor Glied zu verfolgen, deswegen aber doch nicht sie für geträumt erklären. Darum bedient man sich im wirklichen Leben, um Traum von Wirklichkeit zu unterscheiden, gemeiniglich nicht jener Art der Untersuchung. Das allein sichere Kriterium zur Unterscheidung des Traumes von der Wirklichkeit ist in der Tat kein anderes, als das ganz empirische des Erwachens, durch welches allerdings der Kausalzusammenhang zwischen den geträumten Begebenheiten und denen des wachen Lebens ausdrücklich und fühlbar abgebrochen wird. Einen vortrefflichen Beleg hiezu gibt die Bemerkung, welche Hobbes im Leviathan, Kap. 2, macht: nämlich daß wir Träume dann leicht auch hinterher für Wirklichkeit halten, wenn wir, ohne es zu beabsichtigen, angekleidet geschlafen haben, vorzüglich aber, wann noch hinzukommt, daß

irgendein Unternehmen, oder Vorhaben, alle unsere Gedanken einnimmt und uns im Traum ebenso wie im Wachen beschäftigt: in diesen Fällen wird nämlich das Erwachen fast so wenig als das Einschlafen bemerkt, Traum fließt mit Wirklichkeit zusammen und wird mit ihr vermengt. Dann bleibt freilich nur noch die Anwendung des Kantischen Kriteriums übrig: wenn nun aber nachher, wie es oft der Fall ist, der kausale Zusammenhang mit der Gegenwart, oder dessen Abwesenheit, schlechterdings nicht auszumitteln ist, so muß es auf immer unentschieden bleiben, ob ein Vorfall geträumt oder geschehen sei. — Hier tritt nun in der Tat die enge Verwandtschaft zwischen Leben und Traum sehr nahe an uns heran: auch wollen wir uns nicht schämen, sie einzugestehen, nachdem sie von vielen großen Geistern anerkannt und ausgesprochen worden ist. Die Veden und Puranas wissen für die ganze Erkenntnis der wirklichen Welt, welche sie das Gewebe der Maja nennen, keinen bessern Vergleich und brauchen keinen häufiger, als den Traum. Platon sagt öfter, daß die Menschen nur im Traume leben, der Philosoph allein sich zu wachen bestrebe. Pindarus sagt II. η. 135): σκιας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo) und Sophokles:

Ορω γαρ ήμας ουδεν οντας αλλο πλην
Ειδωλ', όσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν.

Ajax 125.

(Nos enim, quicunque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.)

Neben welchem am würdigsten Shakespeare steht:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep. —

Temp. A. 4, Sc. 1.*)

Endlich war Calderon von dieser Ansicht so tief ergriffen, daß er in einem gewissermaßen metaphysischen Drama „Das Leben ein Traum" sie auszusprechen suchte.

Nach diesen vielen Dichterstellen möge es nun auch mir vergönnt sein, mich durch ein Gleichnis auszudrücken. Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches. Das Lesen im Zusammenhang heißt wirkliches Leben. Wann aber die jedesmalige Lesestunde (der Tag) zu Ende und die Erholungszeit gekommen ist, so blättern wir oft noch müßig und schlagen, ohne Ordnung und Zusammenhang, bald hier, bald

*) Wir sind solches Zeug, wie das, woraus die Träume gemacht sind, und unser kurzes Leben ist von einem Schlaf umschlossen.

dort ein Blatt auf: oft ist es ein schon gelesenes, oft ein noch unbekanntes, aber immer aus demselben Buch. So ein einzeln gelesenes Blatt ist zwar außer Zusammenhang mit der folgerechten Durchlesung: doch steht es hiedurch nicht so gar sehr hinter dieser zurück, wenn man bedenkt, daß auch das Ganze der folgerechten Lektüre ebenso aus dem Stegreife anhebt und endigt und sonach nur als ein größeres einzelnes Blatt anzusehen ist.

Obwohl also die einzelnen Träume vom wirklichen Leben dadurch geschieden sind, daß sie in den Zusammenhang der Erfahrung, welcher durch dasselbe stetig geht, nicht mit eingreifen, und das Erwachen diesen Unterschied bezeichnet; so gehört ja doch eben jener Zusammenhang der Erfahrung schon dem wirklichen Leben als seine Form an, und der Traum hat ebenso auch einen Zusammenhang in sich dagegen aufzuweisen. Nimmt man nun den Standpunkt der Beurteilung außerhalb beider an, so findet sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man ist genötigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei.

Kehren wir nun von diesem ganz für sich bestehenden, empirischen Ursprung der Frage nach der Realität der Außenwelt zu ihrem spekulativen zurück, so haben wir zwar gefunden, daß dieser liege, erstlich in der falschen Anwendung des Satzes vom Grunde, nämlich auch zwischen Subjekt und Objekt, und sodann wieder in der Verwechselung seiner Gestalten, indem nämlich der Satz vom Grunde des Erkennens auf das Gebiet übertragen wurde, wo der Satz vom Grunde des Werdens gilt: allein dennoch hätte jene Frage schwerlich die Philosophen so anhaltend beschäftigen können, wenn sie ganz ohne allen wahren Gehalt wäre und nicht in ihrem Innersten doch irgendein richtiger Gedanke und Sinn als ihr eigentlichster Ursprung läge, von welchem man demnach anzunehmen hätte, daß allererst, indem er in die Reflexion trat und seinen Ausdruck suchte, er in jene verkehrten, sich selbst nicht verstehenden Formen und Fragen eingegangen wäre. So ist es, meiner Meinung nach, allerdings; und als den reinen Ausdruck jenes innersten Sinnes der Frage, welchen sie nicht zu treffen wußte, setze ich diesen: Was ist diese anschauliche Welt noch außerdem, daß sie meine Vorstellung ist? Ist sie, deren ich mir nur einmal und zwar als Vorstellung bewußt bin, eben wie mein eigener Leib, dessen ich mir doppelt bewußt bin, einerseits *Vorstellung*, andererseits *Wille*? — Die deutlichere Erklärung und die Bejahung dieser Frage wird der Inhalt des zweiten Buches sein, und die Folgesätze aus ihr werden den übrigen Teil dieser Schrift einnehmen.

§ 6.

Inzwischen betrachten wir für jetzt, in diesem ersten Buch, alles nur als Vorstellung, als Objekt für das Subjekt: und wie alle andern realen Objekte, sehen wir auch den eigenen Leib, von dem das Anschauen der Welt in jedem ausgeht, bloß von der Seite der Erkennbarkeit an: und er ist uns sonach nur eine Vorstellung. Zwar widerstrebt das Bewußtsein eines jeden, welches sich schon gegen das Erklären der andern Objekte für bloße Vorstellungen auflehnte, noch mehr, wenn der eigene Leib bloß eine Vorstellung sein soll; welches daher kommt, daß jedem das Ding an sich, sofern es als sein eigener Leib erscheint, unmittelbar, sofern es in den andern Gegenständen der Anschauung sich objektiviert, ihm nur mittelbar bekannt ist. Allein der Gang unserer Untersuchung macht diese Abstraktion, diese einseitige Betrachtungsart, dies gewaltsame Trennen des wesentlich zusammen Bestehenden notwendig; daher muß jenes Widerstreben einstweilen unterdrückt und beruhigt werden durch die Erwartung, daß die folgenden Betrachtungen die Einseitigkeit der gegenwärtigen ergänzen werden, zur vollständigen Erkenntnis des Wesens der Welt.

Der Leib ist uns also hier unmittelbares Objekt, d. h. diejenige Vorstellung, welche den Ausgangspunkt der Erkenntnis des Subjekts macht, indem sie selbst, mit ihren unmittelbar erkannten Veränderungen, der Anwendung des Gesetzes der Kausalität vorhergeht und so zu dieser die ersten Data liefert. Alles Wesen der Materie besteht, wie gezeigt, in ihrem Wirken. Wirkung und Ursach gibt es aber nur für den Verstand, als welcher nichts weiter, als das subjektive Korrelat derselben ist. Aber der Verstand könnte nie zur Anwendung gelangen, wenn es nicht noch etwas anderes gäbe, von welchem er ausgeht. Ein solches ist die bloß sinnliche Empfindung, das unmittelbare Bewußtsein der Veränderungen des Leibes, vermöge dessen dieser unmittelbares Objekt ist. Die Möglichkeit der Erkennbarkeit der anschaulichen Welt finden wir demnach in zwei Bedingungen: die erste ist, *wenn wir sie objektiv ausdrücken*, die Fähigkeit der Körper aufeinander zu wirken, Veränderungen ineinander hervorzubringen, ohne welche allgemeine Eigenschaft aller Körper auch mittelst der Sensibilität der tierischen doch keine Anschauung möglich würde; wollen wir aber diese nämliche erste Bedingung *subjektiv ausdrücken*, so sagen wir: der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich: denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die

Möglichkeit von Wirkung und Ursach, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da. Die zweite Bedingung aber ist die Sensibilität tierischer Leiber, oder die Eigenschaft gewisser Körper, unmittelbar Objekte des Subjekts zu sein. Die bloßen Veränderungen, welche die Sinnesorgane durch die ihnen spezifisch angemessene Einwirkung von außen erleiden, sind nun zwar schon Vorstellungen zu nennen, sofern solche Einwirkungen weder Schmerz noch Wollust erregen, d. h. keine unmittelbare Bedeutung für den Willen haben, und dennoch wahrgenommen werden, also nur für die Erkenntnis da sind: und insofern also sage ich, daß der Leib unmittelbar erkannt wird, unmittelbares Objekt ist; jedoch ist hier der Begriff Objekt nicht einmal im eigentlichsten Sinn zu nehmen: denn durch diese unmittelbare Erkenntnis des Leibes, welche der Anwendung des Verstandes vorhergeht und bloße sinnliche Empfindung ist, steht der Leib selbst nicht eigentlich als Objekt da, sondern erst die auf ihn einwirkenden Körper; weil jede Erkenntnis eines eigentlichen Objekts, d. h. einer im Raum anschaulichen Vorstellung, nur durch und für den Verstand ist, also nicht vor, sondern erst nach dessen Anwendung. Daher wird der Leib als eigentliches Objekt, d. h. als anschauliche Vorstellung im Raum, eben wie alle anderen Objekte, erst mittelbar, durch Anwendung des Gesetzes der Kausalität auf die Einwirkung eines seiner Teile auf den andern erkannt, also indem das Auge den Leib sieht, die Hand ihn betastet. Folglich wird durch das bloße Gemeingefühl die Gestalt des eigenen Leibes uns nicht bekannt; sondern nur durch die Erkenntnis, nur in der Vorstellung, d. h. nur im Gehirn, stellt auch der eigene Leib allererst sich dar als ein Ausgedehntes, Gegliedertes, Organisches: ein Blindgeborener erhält diese Vorstellung erst allmählich, durch die Data, welche das Getast ihm gibt; ein Blinder ohne Hände würde seine Gestalt nie kennen lernen, oder höchstens aus der Einwirkung anderer Körper auf ihn allmählich dieselben erschließen und konstruieren. Mit dieser Restriktion also ist es zu verstehen, wenn wir den Leib unmittelbares Objekt nennen.

Uebrigens sind, dem Gesagten zufolge, alle tierischen Leiber unmittelbare Objekte, d. h. Ausgangspunkte der Anschauung der Welt, für das alles erkennende und eben deshalb nie erkannte Subjekt. Das Erkennen, mit dem durch dasselbe bedingten Bewegen auf Motive, ist daher der eigentliche Charakter der Tierheit, wie die Bewegung auf Reize der Charakter der Pflanze: das Unorganisierte aber hat keine andere

Bewegung, als die durch eigentliche Ursachen im engsten Verstande bewirkte; welches alles ich ausführlicher erörtert habe in der Abhandlungen über den Satz vom Grunde, 2. Aufl. § 20, in der Ethik, erste Abhandl., III, und „über das Sehn und die Farben", § 1; wohin ich also verweise.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß alle Tiere Verstand haben, selbst die unvollkommensten: denn sie alle erkennen Objekte, und diese Erkenntnis bestimmt als Motiv ihre Bewegungen. — Der Verstand ist in allen Tieren und allen Menschen der nämliche, hat überall dieselbe einfache Form: Erkenntnis der Kausalität, Uebergang von Wirkung auf Ursach und von Ursach auf Wirkung, und nichts außerdem. Aber die Grade seiner Schärfe und die Ausdehnung seiner Erkenntnissphäre sind höchst verschieden, mannigfaltig und vielfach abgestuft, vom niedrigsten Grad, welcher nur das Kausalitätsverhältnis zwischen dem unmittelbaren Objekt und den mittelbaren erkennt, also eben hinreicht, durch den Uebergang von der Einwirkung, welche der Leib erleidet, auf deren Ursach, diese als Objekt im Raum anzuschauen, bis zu den höhern Graden der Erkenntnis des kausalen Zusammenhanges der bloß mittelbaren Objekte untereinander, welche bis zum Verstehen der zusammengesetztesten Verkettungen von Ursachen und Wirkungen in der Natur geht. Denn auch dieses letztere gehört immer noch dem Verstande an, nicht der Vernunft, deren abstrakte Begriffe nur dienen können, jenes unmittelbar Verstandene aufzunehmen, zu fixieren und zu verknüpfen, nie das Verstehen selbst hervorzubringen. Jede Naturkraft und Naturgesetz, jeder Fall, in welchem sie sich äußern, muß zuerst vom Verstande unmittelbar erkannt, intuitiv aufgefaßt werden, ehe er in abstracto für die Vernunft ins reflektierte Bewußtsein treten kann. Intuitive, unmittelbare Auffassung durch den Verstand war R. Hookes Entdeckung des Gravitationsgesetzes und die Zurückführung so vieler und großer Erscheinungen auf dies eine Gesetz, wie sodann Newtons Berechnungen solche bewährten; ebendas war auch Lavoisiers Entdeckung des Sauerstoffs und seiner wichtigen Rolle in der Natur; ebendas Goethes Entdeckung der Entstehungsart physischer Farben. Diese Entdeckungen alle sind nichts anderes, als ein richtiges, unmittelbares Zurückgehen von der Wirkung auf die Ursache, welchem alsbald die Erkenntnis der Identität der in allen Ursachen derselben Art sich äußernden Naturkraft folgt: und diese gesamte Einsicht ist eine bloß dem Grade nach verschiedene Aeußerung der nämlichen und einzigen Funktion des Verstandes, durch welche auch ein Tier die Ursache, welche auf seinen Leib

wirkt, als Objekt im Raum anschaut. Daher sind auch jene großen Entdeckungen alle, eben wie die Anschauung und jede Verstandesäußerung, eine unmittelbare Einsicht und als solche das Werk des Augenblicks, ein apperçu, ein Einfall, nicht das Produkt langer Schlußketten in abstracto; welche letztere hingegen dienen, die unmittelbare Verstandeserkenntnis für die Vernunft, durch Niederlegung in ihre abstrakten Begriffe zu fixieren, d. h. sie deutlich zu machen, d. h. sich in den Stand zu setzen, sie anderen zu deuten, zu bedeuten. — Jene Schärfe des Verstandes im Auffassen der kausalen Beziehungen der mittelbar erkannten Objekte findet ihre Anwendung nicht allein in der Naturwissenschaft (deren sämtliche Entdeckungen ihr zu verdanken sind); sondern auch im praktischen Leben, wo sie Klugheit heißt; da sie hingegen in der ersteren Anwendung besser Scharfsinn, Penetration und Sagazität genannt wird: genau genommen bezeichnet Klugheit ausschließlich den im Dienste des Willens stehenden Verstand. Jedoch sind die Grenzen dieser Begriffe nie scharf zu ziehen, da es immer eine und dieselbe Funktion des nämlichen, schon bei der Anschauung der Objekte im Raum in jedem Tiere tätigen Verstandes ist, die in ihrer größten Schärfe bald in den Erscheinungen der Natur von der gegebenen Wirkung die unbekannte Ursache richtig erforscht und so der Vernunft den Stoff gibt zum Denken allgemeiner Regeln als Naturgesetze; bald, durch Anwendung bekannter Ursachen zu bezweckten Wirkungen, komplizierte sinnreiche Maschinen erfindet; bald, auf Motivation angewendet, entweder feine Intrigen und Machinationen durchschaut und vereitelt, oder aber auch selbst die Motive und die Menschen, welche für jedes derselben empfänglich sind, gehörig stellt, und sie eben nach Belieben, wie Maschinen durch Hebel und Räder, in Bewegung setzt und zu ihren Zwecken leitet. — Mangel an Verstand heißt im eigentlichen Sinne Dummheit und ist eben Stumpfheit in der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, Unfähigkeit zur unmittelbaren Auffassung der Verkettungen von Ursach und Wirkung, Motiv und Handlung. Ein Dummer sieht nicht den Zusammenhang der Naturerscheinungen ein, weder wo sie sich selbst überlassen hervortreten, noch wo sie absichtlich gelenkt, d. h. zu Maschinen dienstbar gemacht sind: dieserhalb glaubt er gern an Zauberei und Wunder. Ein Dummer merkt nicht, daß verschiedene Personen, scheinbar unabhängig voneinander, in der Tat aber in verabredetem Zusammenhange handeln: er läßt sich daher leicht mystifizieren und intrigieren: er merkt nicht die verheimlichten Motive gegebener Ratschläge,

ausgesprochener Urteile usw. Immer aber mangelt ihm nur das eine: Schärfe, Schnelligkeit, Leichtigkeit der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. i. Kraft des Verstandes. — Das größte und in der zu betrachtenden Rücksicht lehrreiche Beispiel von Dummheit, das mir je vorgekommen, war ein völlig blödsinniger Knabe von etwa elf Jahren, im Irrenhause, der zwar Vernunft hatte, da er sprach und vernahm, aber an Verstand manchem Tiere nachstand: denn er betrachtete, so oft ich kam, ein Brillenglas, das ich am Halse trug und in welchem, durch die Spiegelung, die Fenster des Zimmers und Baumgipfel hinter diesen erschienen: darüber hatte er jedesmal große Verwunderung und Freude, und wurde nicht müde, es mit Erstaunen anzusehen; weil er diese ganz unmittelbare Kausalität der Spiegelung nicht verstand.

Wie bei den Menschen die Grade der Schärfe des Verstandes sehr verschieden sind, so sind sie zwischen den verschiedenen Tiergattungen es wohl noch mehr. Bei allen, selbst denen, welche der Pflanze am nächsten stehen, ist doch so viel Verstand da, als zum Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt zum vermittelten als Ursach, also zur Anschauung, zur Apprehension eines Objektes, hinreicht: denn diese eben macht sie zu Tieren, indem sie ihnen die Möglichkeit gibt einer Bewegung nach Motiven und dadurch des Aufsuchens, wenigstens Ergreifens der Nahrung; statt daß die Pflanzen nur Bewegung auf Reize haben, deren unmittelbare Einwirkung sie abwarten müssen, oder verschmachten, nicht ihnen nachgehen, oder sie ergreifen können. In den vollkommensten Tieren bewundern wir ihre große Sagazität: so beim Hunde, Elefanten, Affen, beim Fuchse, dessen Klugheit Büffon so meisterhaft geschildert hat. An diesen allerklügsten Tieren können wir ziemlich genau abmessen, wieviel der Verstand ohne Beihilfe der Vernunft, d. h. der abstrakten Erkenntnis in Begriffen, vermag; an uns selbst können wir dieses nicht so erkennen, weil Verstand und Vernunft sich da immer wechselseitig unterstützen. Wir finden deshalb oft die Verstandesäußerungen der Tiere bald über, bald unter unserer Erwartung. Einerseits überrascht uns die Sagazität jenes Elefanten, der, nachdem er auf seiner Reise in Europa schon über viele Brücken gegangen war, sich einst weigerte, eine zu betreten, über welche er doch wie sonst den übrigen Zug von Menschen und Pferden gehen sieht, weil sie ihm für sein Gewicht zu leicht gebaut scheint; andererseits wieder wundern wir uns, daß die klugen Orang-Utane das vorgefundene Feuer, an dem sie sich wärmen, nicht durch Nachlegen von Holz

unterhalten: ein Beweis, daß dieses schon eine Ueberlegung erfordert, die ohne abstrakte Begriffe nicht zustande kommt. Daß die Erkenntnis von Ursach und Wirkung, als die allgemeine Verstandesform, auch sogar a priori den Tieren einwohne, ist zwar schon daraus völlig gewiß, daß sie ihnen, wie uns, die vorhergehende Bedingung aller anschaulichen Erkenntnis der Außenwelt ist: will man jedoch noch einen besonderen Beleg dazu, so betrachte man z. B. nur, wie selbst ein ganz junger Hund nicht wagt vom Tische zu springen, so sehr er es auch wünscht, weil er die Wirkung der Schwere seines Leibes vorhersieht, ohne übrigens diesen besonderen Fall schon aus Erfahrung zu kennen. Wir müssen indessen bei Beurteilung des Verstandes der Tiere uns hüten, nicht ihm zuzuschreiben, was Aeußerung des Instinkts ist, einer von ihm, wie auch von der Vernunft, gänzlich verschiedenen Eigenschaft, die aber oft der vereinigten Tätigkeit jener beiden sehr analog wirkt. Die Erörterung desselben gehört jedoch nicht hierher, sondern wird bei Betrachtung der Harmonie oder sogenannten Teleologie der Natur im zweiten Buch ihre Stelle finden: und das 27. Kapitel der Ergänzungen ist ihr eigens gewidmet.

Mangel an Verstand hieß Dummheit; Mangel an Anwendung der Vernunft auf das Praktische werden wir später als Torheit erkennen: so auch Mangel an Urteilskraft als Einfalt; endlich stückweisen oder gar gänzlichen Mangel des Gedächtnisses als Wahnsinn. Doch von jedem an seinem Ort. — Das durch die Vernunft richtig Erkannte ist Wahrheit, nämlich ein abstraktes Urteil mit zureichendem Grunde (Abhandlung üb. d. Satz vom Grunde, § 29 fg.): das durch den Verstand richtig Erkannte ist Realität, nämlich richtiger Uebergang von der Wirkung im unmittelbaren Objekt auf deren Ursache. Der Wahrheit steht der Irrtum als Trug der Vernunft, der Realität der Schein als Trug des Verstandes gegenüber. Die ausführlichere Erörterung von allem diesem ist im ersten Kapitel meiner Abhandlung über das Sehn und die Farben nachzulesen. — Schein tritt alsdann ein, wann eine und dieselbe Wirkung durch zwei gänzlich verschiedene Ursachen herbeigeführt werden kann, deren eine sehr häufig, die andere selten wirkt: der Verstand, der kein Datum hat zu unterscheiden, welche Ursache hier wirkt, da die Wirkung ganz dieselbe ist, setzt dann allemal die gewöhnliche Ursache voraus, und weil seine Tätigkeit nicht reflektiv und diskursiv ist, sondern direkt und unmittelbar, so steht solche falsche Ursache als angeschautes Objekt vor uns da,

welches eben der falsche Schein ist. Wie auf diese Weise Doppeltsehen und Doppeltfassen entstehen, wenn die Sinneswerkzeuge in eine ungewöhnliche Lage gebracht sind, habe ich am angeführten Orte gezeigt, und eben damit einen unumstößlichen Beweis gegeben, daß die Anschauung nur durch den Verstand und für den Verstand dasteht. Beispiele von solchem Verstandestruge, oder Schein, sind ferner der ins Wasser getauchte Stab, welcher gebrochen erscheint; die Bilder sphärischer Spiegel, die bei konvexer Oberfläche etwas hinter derselben, bei konkaver weit vor derselben erscheinen: auch gehört hierher die scheinbar größere Ausdehnung des Mondes am Horizont als im Zenit, welche nicht optisch ist; da, wie das Mikrometer beweist, das Auge den Mond im Zenit sogar in einem etwas größeren Sehewinkel auffaßt, als am Horizont; sondern der Verstand ist es, welcher als Ursache des schwächern Glanzes des Mondes und aller Sterne am Horizont eine größere Entfernung derselben annimmt, sie wie irdische Gegenstände nach der Luftperspektive schätzend, und daher den Mond am Horizont für sehr viel größer als im Zenit, auch zugleich das Himmelsgewölbe für ausgedehnter am Horizont, also für abgeplattet hält. Dieselbe falsch angewandte Schätzung nach der Luftperspektive läßt uns sehr hohe Berge, deren uns allein sichtbarer Gipfel in reiner durchsichtiger Luft liegt, für näher als sie sind, zum Nachteil ihrer Höhe, halten, z. B. den Montblanc von Salenche aus gesehen. — Und alle solche täuschenden Scheine stehen in unmittelbarer Anschauung vor uns da, welche durch kein Räsonnement der Vernunft wegzubringen ist: ein solches kann bloß den Irrtum, d. h. ein Urteil ohne zureichenden Grund, verhüten, durch ein entgegengesetztes wahres, so z. B. in abstracto erkennen, daß nicht die größere Ferne, sondern die trüberen Dünste am Horizont Ursache des schwächern Glanzes von Mond und Sternen sind: aber der Schein bleibt in allen angeführten Fällen, jeder abstrakten Erkenntnis zum Trotz, unverrückbar stehen: denn der Verstand ist von der Vernunft, aus einem beim Menschen allein hinzugekommenen Erkenntnisvermögen, völlig und scharf geschieden, und allerdings an sich auch im Menschen unvernünftig. Die Vernunft kann immer nur *wissen*: dem Verstand allein und frei von ihrem Einfluß bleibt das Anschauen.

§ 7.

In Hinsicht auf unsere ganze bisherige Betrachtung ist noch Folgendes wohl zu bemerken. Wir sind in ihr weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgegangen; sondern von der Vorstellung, welche jene beiden schon enthält und voraussetzt; da das Zerfallen in Objekt und Subjekt ihre erste, allgemeinste und wesentlichste Form ist. Diese Form als solche haben wir daher zuerst betrachtet, sodann (wiewohl hier der Hauptsache nach auf die einleitende Abhandlung verweisend) die andern ihr untergeordneten Formen, Zeit, Raum und Kausalität, welche allein dem Objekt zukommen; jedoch weil sie diesem als solchem wesentlich sind, dem Subjekt aber wieder als solchem das Objekt wesentlich ist, auch vom Subjekt aus gefunden, d. h. a priori erkannt werden können, und insofern als die gemeinschaftliche Grenze beider anzusehen sind. Sie alle aber lassen sich zurückführen auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck, den Satz vom Grunde, wie in der einleitenden Abhandlung ausführlich gezeigt ist.

Dies Verfahren unterscheidet nun unsere Betrachtungsart ganz und gar von allen je versuchten Philosophien, als welche alle entweder vom Objekt oder vom Subjekt ausgingen, und demnach das eine aus dem andern zu erklären suchten, und zwar nach dem Satz vom Grunde, dessen Herrschaft wir hingegen das Verhältnis zwischen Objekt und Subjekt entziehen, ihr bloß das Objekt lassend. — Man könnte als nicht unter dem angegebenen Gegensatz begriffen die in unsern Tagen entstandene und allgemein bekanntgewordene Identitätsphilosophie ansehen, sofern dieselbe weder Objekt noch Subjekt zum eigentlichen ersten Ausgangspunkte macht, sondern ein drittes, das durch Vernunftanschauung erkennbare Absolutum, welches weder Objekt noch Subjekt, sondern die Einerleiheit beider ist. Obgleich ich, aus gänzlichem Mangel aller Vernunftanschauung, von der besagten ehrwürdigen Einerleiheit und dem Absolutum mitzureden, mich nicht unterfangen werde; so muß ich dennoch, indem ich bloß auf den allen, auch uns Profanen, offenliegenden Protokollen der Vernunftanschauer fuße, bemerken, daß besagte Philosophie nicht von dem oben aufgestellten Gegensatze zweier Fehler auszunehmen ist; da sie trotz der nicht denkbaren, sondern bloß intellektual anschaubaren, oder durch eigenes Versenken in sie zu erfahrenden Identität von Subjekt und Objekt, dennoch jene beiden entgegengesetzten Fehler nicht vermeidet; sondern vielmehr

nur beide in sich vereinigt, indem sie selbst in zwei Disziplinen zerfällt, nämlich den transzendentalen Idealismus, der die Fichtesche Ich-Lehre ist und folglich, nach dem Satz vom Grunde, das Objekt vom Subjekt hervorgebracht oder aus diesem herausgesponnen werden läßt, und zweitens die Naturphilosophie, welche ebenso aus dem Objekt allmählich das Subjekt werden läßt, durch Anwendung einer Methode, welche Konstruktion genannt wird, von der mir sehr wenig, aber doch so viel klar ist, daß sie ein Fortschreiten gemäß dem Satze vom Grunde in mancherlei Gestalten ist. Auf die tiefe Weisheit selbst, welche jene Konstruktion enthält, tue ich Verzicht; da mir, dem die Vernunftanschauung völlig abgeht, alle jene sie voraussetzenden Vorträge ein Buch mit sieben Siegeln sein müssen; welches denn auch in solchem Grade der Fall ist, daß, es ist seltsam zu erzählen, bei jenen Lehren tiefer Weisheit mir immer ist, als hörte ich nichts als entsetzliche und noch obendrein höchst langweilige Windbeuteleien.

Die vom Objekt ausgehenden Systeme hatten zwar immer die ganze anschauliche Welt und ihre Ordnung zum Problem; doch ist das Objekt, welches sie zum Ausgangspunkt nehmen, nicht immer diese, oder deren Grundelement die Materie: vielmehr läßt sich in Gemäßheit der in der einleitenden Abhandlung aufgestellten vier Klassen möglicher Objekte eine Einteilung jener Systeme machen. So kann man sagen, daß von der ersten jener Klassen, oder der realen Welt, ausgegangen sind: Thales und die Jonier, Demokritos, Epikuros, Jordan Bruno und die französischen Materialisten. Von der zweiten, oder dem abstrakten Begriff: Spinoza (nämlich vom bloß abstrakten und allein in seiner Definition existierenden Begriff Substanz) und früher die Eleaten. Von der dritten Klasse, nämlich der Zeit, folglich den Zahlen: die Pythagoreer und die chinesische Philosophie im Y-king. Endlich von der vierten Klasse, nämlich dem durch Erkenntnis motivierten Willensakt: die Scholastiker, welche eine Schöpfung aus Nichts, durch den Willensakt eines außerweltlichen, persönlichen Wesens lehren.

Am konsequentesten und am weitesten durchzuführen ist das objektive Verfahren, wenn es als eigentlicher Materialismus auftritt. Dieser setzt die Materie, und Zeit und Raum mit ihr, als schlechthin bestehend, und überspringt die Beziehung auf das Subjekt, in welcher dies alles doch allein da ist. Er ergreift ferner das Gesetz der Kausalität zum Leitfaden, an dem er fortschreiten will, es nehmend als an sich bestehende Ordnung der Dinge, veritas aeterna; folglich den Verstand überspringend,

in welchem und für welchen allein Kausalität ist. Nun sucht er den ersten, einfachsten Zustand der Materie zu finden, und dann aus ihm alle anderen zu entwickeln, aufsteigend vom bloßen Mechanismus zum Chemismus, zur Polarität, Vegetation, Animalität: und gesetzt, dies gelänge, so wäre das letzte Glied der Kette die tierische Sensibilität, das Erkennen: welches folglich jetzt als eine bloße Modifikation der Materie, ein durch Kausalität herbeigeführter Zustand derselben, aufträte. Wären wir nun dem Materialismus, mit anschaulichen Vorstellungen, bis dahin gefolgt; so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traume erwachend, mit einem Male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der Tat aber nichts anderes als das die Materie vorstellende Subjekt, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllte sich unerwartet die enorme petitio principii: denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis; und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorne übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, daß er vom Objektiven ausgeht, ein Objektives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die Materie, in abstracto, wie sie nur gedacht wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe, nebst ihren nächsten Verbindungen. Dergleichen nimmt er als an sich und absolut existierend, um daraus die organische Natur und zuletzt das erkennende Subjekt hervorgehen zu lassen und diese dadurch vollständig zu erklären; während in Wahrheit alles Objektive, schon als solches, durch das erkennende Subjekt, mit den Formen seines Erkennens, auf mannigfaltige Weise bedingt ist und sie zur Voraussetzung hat, mithin ganz verschwindet, wenn man das Subjekt wegdenkt. Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären. Alles Objektive, Ausgedehnte, Wirkende, also alles Materielle, welches der Materialismus für ein so solides Fundament seiner Erklärungen hält, daß eine Zurückführung

darauf (zumal wenn sie zuletzt auf Stoß und Gegenstoß hinausliefe) nichts zu wünschen übriglassen könne, — alles dieses, sage ich, ist ein nur höchst unmittelbar und bedingterweise Gegebenes, demnach nur relativ Vorhandenes: denn es ist durchgegangen durch die Maschinerie und Fabrikation des Gehirns und also eingegangen in deren Formen, Zeit, Raum und Kausalität, vermöge welcher allererst es sich darstellt als ausgedehnt im Raum und wirkend in der Zeit. Aus einem solchermaßen Gegebenen will nun der Materialismus sogar das unmittelbar Gegebene, die Vorstellung (in der jenes alles dasteht), und am Ende gar den Willen erklären, aus welchem vielmehr alle jene Grundkräfte, welche sich am Leitfaden der Ursachen und daher gesetzmäßig äußern, in Wahrheit zu erklären sind. — Der Behauptung, daß das Erkennen Modifikation der Materie ist, stellt sich also immer mit gleichem Recht die umgekehrte entgegen, daß alle Materie nur Modifikation des Erkennens des Subjektes, als Vorstellung desselben, ist. Dennoch ist im Grunde das Ziel und das Ideal aller Naturwissenschaft ein völlig durchgeführter Materialismus. Daß wir nun diesen hier als offenbar unmöglich erkennen, bestätigt eine andere Wahrheit, die aus unserer fernern Betrachtung sich ergeben wird, daß nämlich alle Wissenschaft im eigentlichen Sinne, worunter ich die systematische Erkenntnis am Leitfaden des Satzes vom Grunde verstehe, nie ein letztes Ziel erreichen, noch eine völlig genügende Erklärung geben kann; weil sie das innerste Wesen der Welt nie trifft, nie über die Vorstellung hinaus kann, vielmehr im Grunde nichts weiter als das Verhältnis einer Vorstellung zur andern kennen lehrt.

Jede Wissenschaft geht immer von zwei Hauptdatis aus. Deren eines ist allemal der Satz vom Grunde, in irgendeiner Gestalt, als Organon; das andere ist ihr besonderes Objekt, als Problem. So hat z. B. die Geometrie den Raum als Problem; den Grund des Seins in ihm als Organon: die Arithmetik hat die Zeit als Problem, und den Grund des Seins in ihr, als Organon: die Logik hat die Verbindungen der Begriffe als solche zum Problem, den Grund des Erkennens zum Organon: die Geschichte hat die geschehenen Taten der Menschen im großen und in Masse zum Problem, das Gesetz der Motivation als Organon: die Naturwissenschaft nun hat die Materie als Problem und das Gesetz der Kausalität als Organon: ihr Ziel und Zweck demnach ist, am Leitfaden der Kausalität, alle möglichen Zustände der Materie aufeinander und zuletzt auf einen zurückzuführen, und wieder auseinander und zuletzt aus einem abzu-

leiten. Zwei Zustände stehen sich daher in ihr als Extreme entgegen: der Zustand der Materie, wo sie am wenigsten, und der, wo sie am meisten unmittelbares Objekt des Subjektes ist; d. h. die toteste, roheste Materie, der erste Grundstoff, und dann der menschliche Organismus. Den ersten sucht die Naturwissenschaft als Chemie, den zweiten als Physiologie. Aber bis jetzt sind beide Extreme unerreicht, und bloß zwischen beiden ist einiges gewonnen, auch ist die Aussicht ziemlich hoffnungslos. Die Chemiker, unter der Voraussetzung, daß die qualitative Teilung der Materie nicht wie die quantitative ins Unendliche gehen wird, suchen die Zahl ihrer Grundstoffe, jetzt noch etwa 60, immer mehr zu verringern: und wären sie bis auf zwei gekommen, so würden sie diese auf einen zurückführen wollen. Denn das Gesetz der Homogeneität leitet auf die Voraussetzung eines ersten chemischen Zustandes der Materie, der allen anderen, als welche nicht der Materie als solcher wesentlich, sondern nur zufällige Formen, Qualitäten, sind, vorhergegangen ist und allein der Materie als solcher zukommt. Andererseits ist nicht einzusehen, wie dieser, da noch kein zweiter, um auf ihn zu wirken, da war, je eine chemische Veränderung erfahren konnte; wodurch hier im Chemischen dieselbe Verlegenheit eintritt, auf welche im Mechanischen Epikuros stieß, als er anzugeben hatte, wie zuerst das eine Atom aus der ursprünglichen Richtung seiner Bewegung kam: ja, dieser sich ganz von selbst entwickelnde und weder zu vermeidende, noch aufzulösende Widerspruch könne ganz eigentlich als eine chemische *Antinomie* aufgestellt werden: wie er sich hier an dem ersten der beiden gesuchten Extreme der Naturwissenschaft findet, so wird sich uns auch am zweiten ein ihm entsprechendes Gegenstück zeigen. — Zur Erreichung dieses andern Extrems der Naturwissenschaft ist ebensowenig Hoffnung; da man immer mehr einsieht, daß nie ein Chemisches auf ein Mechanisches, noch ein Organisches auf ein Chemisches, oder Elektrisches, zurückgeführt werden kann. Die aber, welche heutzutage diesen alten Irrweg von neuem einschlagen, werden ihn bald, wie alle ihre Vorgänger, still und beschämt zurückschleichen. Hievon wird im folgenden Buch ausführlicher die Rede sein. Die hier nur beiläufig erwähnten Schwierigkeiten stehen der Naturwissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet entgegen. Als Philosophie genommen, wäre sie überdies Materialismus: dieser aber trägt, wie wir gesehen, schon bei seiner Geburt den Tod im Herzen; weil er das Subjekt und die Formen des Erkennens überspringt, welche doch bei der roheſten Materie, von der er anfangen möchte, schon ebenso sehr, als

beim Organismus, zu dem er gelangen will, vorausgesetzt sind. Denn „kein Objekt ohne Subjekt" ist der Satz, welcher auf immer allen Materialismus unmöglich macht. Sonnen und Planeten, ohne ein Auge, das sie sieht, und einen Verstand, der sie erkennt, lassen sich zwar mit Worten sagen: aber diese Worte sind für die Vorstellung ein Sideroxylon. Nun leitet aber dennoch andererseits das Gesetz der Kausalität und die ihm nachgehende Betrachtung und Forschung der Natur uns notwendig zu der sichern Annahme, daß, in der Zeit, jeder höher organisierte Zustand der Materie erst auf einen roheren gefolgt ist: daß nämlich Tiere früher als Menschen, Fische früher als Landtiere, Pflanzen auch früher als diese, das Unorganische vor allem Organischen dagewesen ist; daß folglich die ursprüngliche Masse eine lange Reihe von Veränderungen durchzugehen gehabt, bevor das erste Auge sich öffnen konnte. Und dennoch bleibt immer von diesem ersten Auge, das sich öffnete, und habe es einem Insekt angehört, das Dasein jener ganzen Welt abhängig, als von dem notwendig vermittelnden der Erkenntnis, für die und in der sie allein ist und ohne die sie nicht einmal zu denken ist: denn sie ist schlechthin Vorstellung, und bedarf als solche des erkennenden Subjekts, als Trägers ihres Daseins: ja, jene lange Zeitreihe selbst, von unzähligen Veränderungen gefüllt, durch welche die Materie sich steigerte von Form zu Form, bis endlich das erste erkennende Tier ward, diese ganze Zeit selbst ist ja allein denkbar in der Identität eines Bewußtseins, dessen Folge von Vorstellungen, dessen Form des Erkennens sie ist und außer der sie durchaus alle Bedeutung verliert und gar nichts ist. So sehen wir einerseits notwendig das Dasein der ganzen Welt abhängig vom ersten erkennenden Wesen, ein so unvollkommenes dieses immer auch sein mag; andererseits ebenso notwendig dieses erste erkennende Tier völlig abhängig von einer langen ihm vorhergegangenen Kette von Ursachen und Wirkungen, in die es selbst als ein kleines Glied eintritt. Diese zwei widersprechenden Ansichten, auf jede von welchen wir in der Tat mit gleicher Notwendigkeit geführt werden, könnte man allerdings wieder eine Antinomie in unserm Erkenntnisvermögen nennen und sie als Gegenstück der in jenem ersten Extrem der Naturwissenschaft gefundenen aufstellen; während die Kantische vierfache Antinomie in der, gegenwärtiger Schrift angehängten Kritik seiner Philosophie als eine grundlose Spiegelfechterei nachgewiesen werden wird. — Der sich uns hier zuletzt notwendig ergebende Widerspruch findet jedoch seine Auflösung darin, daß, in Kants Sprache zu reden, Zeit, Raum und Kausa-

lität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern allein seiner Erscheinung, deren Form sie sind; welches in meiner Sprache so lautet, daß die objektive Welt, die Welt als Vorstellung, nicht die einzige, sondern nur die eine, gleichsam die äußere Seite der Welt ist, welche noch eine ganz und gar andere Seite hat, die ihr innerstes Wesen, ihr Kern, das Ding an sich ist: und dieses werden wir im folgenden Buche betrachten, es benennend nach der unmittelbarsten seiner Objektivationen, Wille. Die Welt als Vorstellung aber, welche allein wir hier betrachten, hebt allerdings erst an mit dem Aufschlagen des ersten Auges, ohne welches Medium der Erkenntnis sie nicht sein kann, also auch nicht vorher war. Aber ohne jenes Auge, d. h. außer der Erkenntnis, gab es auch kein Vorher, keine Zeit. Dennoch hat deswegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr: da sie aber die allgemeinste Form der Erkennbarkeit ist, welcher sich alle Erscheinungen mittelst des Bandes der Kausalität einfügen, so steht mit dem ersten Erkennen auch sie (die Zeit) da, mit ihrer ganzen Unendlichkeit nach beiden Seiten, und die Erscheinung, welche diese erste Gegenwart füllt, muß zugleich erkannt werden als ursächlich verknüpft und abhängig von einer Reihe von Erscheinungen, die sich unendlich in die Vergangenheit erstreckt, welche Vergangenheit selbst jedoch ebensowohl durch diese erste Gegenwart bedingt ist, als umgekehrt diese durch jene; so daß, wie die erste Gegenwart, so auch die Vergangenheit, aus der sie stammt, vom erkennenden Subjekt abhängig und ohne dasselbe nichts ist, jedoch die Notwendigkeit herbeiführt, daß diese erste Gegenwart nicht als die erste, d. h. als keine Vergangenheit zur Mutter habend und als Anfang der Zeit, sich darstellt; sondern als Folge der Vergangenheit, nach dem Grunde des Seins in der Zeit, und so auch die sie füllende Erscheinung als Wirkung früherer jene Vergangenheit füllender Zustände, nach dem Gesetz der Kausalität. — Wer mythologische Deuteleien liebt, mag als Bezeichnung des hier ausgedrückten Moments des Eintritts der dennoch anfangslosen Zeit die Geburt des Kronos (χρονος), des jüngsten Titanen, ansehen, mit dem, da er seinen Vater entmannt, die rohen Erzeugnisse des Himmels und der Erde aufhören und jetzt das Götter- und Menschengeschlecht den Schauplatz einnimmt.

Diese Darstellung, auf welche wir gekommen sind, indem wir dem konsequentesten der vom Objekt ausgehenden philosophischen Systeme, dem Materialismus, nachgingen, dient zugleich die unirrennbare gegenseitige Abhängigkeit, bei nicht aufzuhebendem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt anschaulich zu

machen; welche Erkenntnis darauf leitet, das innerste Wesen der Welt, das Ding an sich, nicht mehr in einem jener beiden Elemente der Vorstellung, sondern vielmehr in einem von der Vorstellung gänzlich Verschiedenen zu suchen, welches nicht mit einem solchen ursprünglichen, wesentlichen und dabei unauflöslichen Gegensatz behaftet ist.

Dem erörterten Ausgehen vom Objekt, um aus diesem das Subjekt entstehen zu lassen, steht das Ausgehen vom Subjekt entgegen, welches aus diesem das Objekt hervortreiben will. So häufig und allgemein aber in aller bisherigen Philosophie jenes erstere gewesen ist; so findet sich dagegen vom letzteren eigentlich nur ein einziges Beispiel, und zwar ein sehr neues, die Scheinphilosophie des J. G. Fichte, welcher daher in dieser Hinsicht bemerkt werden muß, so wenig echten Wert und innern Gehalt seine Lehre an sich auch hatte, ja, überhaupt nur eine Spiegelfechterei war, die jedoch mit der Miene des tiefsten Ernstes, gehaltenem Ton und lebhaftem Eifer vorgetragen und mit beredter Polemik schwachen Gegnern gegenüber verteidigt, glänzen konnte und etwas zu sein schien. Aber der echte Ernst, der, allen äußeren Einflüssen unzugänglich, sein Ziel, die Wahrheit, unverwandt im Auge behält, fehlte diesem, wie allen ähnlichen, sich in die Umstände schickenden Philosophen, gänzlich. Dem konnte freilich nicht anders sein. Der Philosoph nämlich wird es immer durch eine Perplexität, welcher er sich zu entwinden sucht, und welche des Platons θαυμαζειν, das er ein μαλα φιλοσοφικον παθος nennt, ist. Aber hier scheidet die unechten Philosophen von den echten dieses, daß letzteren aus dem Anblick der Welt selbst jene Perplexität erwächst, jenen ersteren hingegen nur aus einem Buche, einem vorliegenden Systeme: dieses war denn auch Fichtes Fall, da er bloß über Kants Ding an sich zum Philosophen geworden ist und ohne dasselbe höchstwahrscheinlich ganz andere Dinge mit viel besserem Erfolg getrieben hätte, da er bedeutendes rhetorisches Talent besaß. Wäre er jedoch in den Sinn des Buches, daß ihn zum Philosophen gemacht hat, die Kritik der reinen Vernunft, nur irgend tief gedrungen; so würde er verstanden haben, daß ihre Hauptlehre, dem Geiste nach, diese ist, daß der Satz vom Grunde nicht, wie alle scholastische Philosophie will, eine veritas aeterna ist, d. h. nicht eine unbedingte Gültigkeit vor, außer und über aller Welt habe; sondern nur eine relative und bedingte, allein in der Erscheinung geltende, er mag als notwendiger Nexus des Raumes oder der Zeit oder als Kausalitäts- oder als Erkenntnisgrundes-Gesetz auftreten; das daher das innere Wesen der

Welt, das Ding an sich nimmer an seinem Leitfaden gefunden werden kann; sondern alles, wozu dieser führt, immer selbst wieder abhängig und relativ, immer nur Erscheinung, nicht Ding an sich ist; daß er ferner gar nicht das Subjekt trifft, sondern nur Form der Objekte ist, die eben deshalb nicht Dinge an sich sind, und daß mit dem Objekt schon sofort das Subjekt und mit diesem jenes da ist; also weder das Objekt zum Subjekt, noch dieses zu jenem erst als Folge zu seinem Grunde hinzukommen kann. Aber von allem diesem hat nicht das mindeste an Fichte gehaftet: ihm war das allein Interessante bei der Sache das Ausgehen vom Subjekt, welches Kant gewählt hatte, um das bisherige Ausgehen vom Objekt, welches dadurch zum Ding an sich geworden, als falsch zu zeigen. Fichte aber nahm dies Ausgehen vom Subjekt für das, worauf es ankomme, vermeinte, nach Weise aller Nachahmer, daß wenn er Kanten darin noch überböte, er ihn auch überträfe, und wiederholte nun in dieser Richtung die Fehler, welche der bisherige Dogmatismus in der entgegengesetzten begangen und eben dadurch Kants Kritik veranlaßt hatte: so daß in der Hauptsache nichts geändert war und der alte Grundfehler, die Annahme eines Verhältnisses von Grund und Folge zwischen Objekt und Subjekt, nach wie vor blieb, der Satz vom Grunde daher, eben wie zuvor, eine unbedingte Gültigkeit behielt und das Ding an sich, statt wie sonst ins Objekt, jetzt in das Subjekt des Erkennens verlegt war, die gänzliche Relativität dieser beiden aber, welche anzeigt, daß das Ding an sich, oder innere Wesen der Welt, nicht in ihnen, sondern außer diesem, wie außer jedem andern nur beziehungsweise Existierenden zu suchen sei, nach wie vor unerkannt blieb. Gleich als ob Kant gar nicht dagewesen wäre, ist der Satz vom Grunde bei Fichte noch eben das, was er bei allen Scholastikern war, eine aeterna veritas. Nämlich gleich wie über die Götter der Alten noch das ewige Schicksal herrschte, so herrschten über den Gott der Scholastiker noch jene aeternae veritates, d. h. die metaphysischen, mathematischen und metalogischen Wahrheiten, bei einigen auch die Gültigkeit des Moralgesetzes. Diese veritates allein hingen von nichts ab: durch ihre Notwendigkeit aber war sowohl Gott als Welt. Dem Satz vom Grund, als einer solchen veritas aeterna, zufolge ist also bei Fichte das Ich Grund der Welt oder des Nicht-Ichs, des Objekts, welches eben seine Folge, sein Machwerk ist. Den Satz vom Grund weiter zu prüfen oder zu kontrollieren, hat er sich daher wohl gehütet. Sollte ich aber die Gestalt jenes Satzes angeben, an deren Leitfaden Fichte das Nicht-Ich aus dem Ich hervorgehen

läßt, wie aus der Spinne ihr Gewebe; so finde ich, daß es der Satz vom Grunde des Seins im Raum ist: denn nur auf diesen bezogen erhalten jene qualvollen Deduktionen der Art und Weise wie das Ich das Nicht-Ich aus sich produziert und fabriziert, welche den Inhalt des sinnlosesten und bloß dadurch langweiligsten Buchs, das je geschrieben, ausmachen, doch eine Art von Sinn und Bedeutung. — Diese Fichtesche Philosophie, sonst nicht einmal der Erwähnung wert, ist uns also nur interessant als der spät erschienene eigentliche Gegensatz des uralten Materialismus, welcher das konsequenteste Ausgehen vom Objekt war, wie jene das vom Subjekt. Wie der Materialismus übersah, daß er mit dem einfachsten Objekt schon sofort auch das Subjekt gesetzt hatte; so übersah Fichte, daß er mit dem Subjekt (er mochte es nun titulieren, wie er wollte) nicht nur auch schon das Objekt gesetzt hatte, weil kein Subjekt ohne solches denkbar ist; sondern er übersah auch dieses, daß alle Ableitung a priori, ja alle Beweisführung überhaupt, sich auf eine Notwendigkeit stützt, alle Notwendigkeit aber ganz allein auf den Satz vom Grund; weil notwendig sein und aus gegebenem Grunde folgen — Wechselbegriffe sind *), daß der Satz vom Grunde aber nichts anderes als die allgemeine Form des Objekts als solchen ist, mithin das Objekt schon voraussetzt, nicht aber, vor und außer demselben geltend, es erst herbeiführen und in Gemäßheit seiner Gesetzgebung entstehen lassen kann. Ueberhaupt also hat das Ausgehen vom Subjekt mit dem oben dargestellten Ausgehen vom Objekt denselben Fehler gemein, zum voraus anzunehmen, was es erst abzuleiten vorgibt, nämlich das notwendige Korrelat seines Ausgangspunkts.

Von diesen beiden entgegengesetzten Mißgriffen nun unterscheidet sich unser Verfahren toto genere, indem wir weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der Vorstellung, als erster Tatsache des Bewußtseins, deren erste wesentliche Grundform das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, die Form des Objekts wieder der Satz vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, deren jede die ihr eigene Klasse von Vorstellungen so sehr beherrscht, daß, wie gezeigt, mit der Erkenntnis jener Gestalt auch das Wesen der ganzen Klasse erkannt ist, indem diese (als Vorstellung) eben nichts anderes als jene Gestalt selbst ist: so die Zeit selbst nichts anderes als der Grund des Seins in ihr, d. h. Sukzession; der Raum nichts anderes als der Satz vom Grund in ihm, also Lage; die Materie nichts anders

*) Siehe hierüber „Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde", 2. Aufl. § 49 (3. Aufl., § 49).

als Kausalität; der Begriff (wie sich sogleich zeigen wird) nichts anderes als Beziehung auf den Erkenntnisgrund. Diese gänzliche und durchgängige Relativität der Welt als Vorstellung, sowohl nach ihrer allgemeinsten Form (Subjekt und Objekt), als nach der dieser untergeordneten (Satz vom Grund), weist uns, wie gesagt, darauf hin, das innerste Wesen der Welt in einer ganz andern, von der Vorstellung durchaus verschiedenen Seite derselben zu suchen, welche das nächste Buch in einer jedem lebenden Wesen ebenso unmittelbar gewissen Tatsache nachweisen wird.

Doch ist zuvor noch diejenige Klasse von Vorstellungen zu betrachten, welche dem Menschen allein angehört, deren Stoff der Begriff und deren subjektives Korrelat die Vernunft ist, wie das der bisher betrachteten Vorstellungen Verstand und Sinnlichkeit war, welche auch jedem Tiere beizulegen sind *).

§ 8.

Wie aus dem unmittelbaren Lichte der Sonne in den geborgten Widerschein des Mondes, gehn wir von der anschaulichen, unmittelbaren, sich selbst vertretenden und verbürgenden Vorstellung über zur Reflexion, zu den abstrakten, diskursiven Begriffen der Vernunft, die allen Gehalt nur von jener anschaulichen Erkenntnis und in Beziehung auf dieselbe haben. So lange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß. Da gibt es weder Fragen noch Zweifeln noch Irren: man will nicht weiter, kann nicht weiter, hat Ruhe im Anschauen, Befriedigung in der Gegenwart. Die Anschauung ist sich selber genug; daher was rein aus ihr entsprungen und ihr treu geblieben ist, wie das echte Kunstwerk, niemals falsch sein, noch durch irgendeine Zeit widerlegt werden kann: denn es gibt keine Meinung, sondern die Sache selbst. Aber mit der abstrakten Erkenntnis, mit der Vernunft, ist im Theoretischen der Zweifel und der Irrtum, im Praktischen die Sorge und die Reue eingetreten. Wenn in der anschaulichen Vorstellung der Schein auf Augenblicke die Wirklichkeit entstellt, so kann in der abstrakten der Irrtum Jahrtausende herrschen, auf ganze Völker sein eisernes Joch werfen, die edelsten Regungen der Menschheit ersticken und selbst den, welchen zu täuschen er nicht vermag, durch seine Sklaven, seine Getäuschten, in Fesseln legen lassen. Er ist der Feind, gegen welchen die weisesten Geister aller Zeiten

*) Zu diesen ersten sieben Paragraphen gehören die vier ersten Kapitel des ersten Buches der Ergänzungen.

den ungleichen Kampf unterhielten, und nur was sie ihm abgewannen, ist Eigentum der Menschheit geworden. Daher ist es gut, sogleich auf ihn aufmerksam zu machen, indem wir den Boden betreten, auf welchem sein Gebiet liegt. Obwohl oft gesagt worden, daß man der Wahrheit nachspüren soll, auch wo kein Nutzen von ihr abzusehen, weil dieser mittelbar sein und hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet; so finde ich hier doch noch hinzuzusetzen, daß man auch ebensosehr bestrebt sein soll, jeden Irrtum aufzudecken und auszurotten, auch wo kein Schaden von ihm abzusehen, weil auch dieser sehr mittelbar sein und einst hervortreten kann, wo man ihn nicht erwartet: denn jeder Irrtum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntnis, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so gibt es keine unschädliche Irrtümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrtümer. Und zum Trost derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrtum, in irgendeiner Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrtum sein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht; aber eher mag man abwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrtum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist.

Außer den bis hieher betrachteten Vorstellungen nämlich, welche, ihrer Zusammensetzung nach, sich zurückführen ließen auf Zeit und Raum und Materie, wenn wir aufs Objekt, oder reine Sinnlichkeit und Verstand (d. i. Erkenntnis der Kausalität), wenn wir aufs Subjekt sehen, ist im Menschen allein, unter allen Bewohnern der Erde, noch eine andere Erkenntniskraft eingetreten, ein ganz neues Bewußtsein aufgegangen, welches sehr treffend und mit ahndungsvoller Richtigkeit *die Reflexion* genannt ist. Denn es ist in der Tat ein Widerschein, ein Abgeleitetes von jener anschaulichen Erkenntnis, hat jedoch eine von Grund aus andere Natur und Beschaffenheit als jene angenommen, kennt deren Formen nicht, und auch der Satz vom Grund, der über alles Objekt herrscht, hat hier eine völlig andere Gestalt. Dieses neue, höher potenzierte Bewußtsein, dieser abstrakte Reflex alles Intuitiven im nichtanschaulichen Begriff der Vernunft, ist es allein, der dem Menschen jene Be-

sonnenheit verleiht, welche sein Bewußtsein von dem des Tieres so durchaus unterscheidet, und wodurch sein ganzer Wandel auf Erden so verschieden ausfällt von dem seiner unvernünftigen Brüder. Gleich sehr übertrifft er sie an Macht und an Leiden. Sie leben in der Gegenwart allein; er dabei zugleich in Zukunft und Vergangenheit. Sie befriedigen das augenblickliche Bedürfnis; er sorgt durch die künstlichsten Anstalten für seine Zukunft, ja für Zeiten, die er nicht erleben kann. Sie sind dem Eindruck des Augenblicks, der Wirkung des anschaulichen Motivs gänzlich anheimgefallen; ihn bestimmen abstrakte Begriffe unabhängig von der Gegenwart. Daher führt er überlegte Pläne aus oder handelt nach Maximen ohne Rücksicht auf die Umgebung und die zufälligen Eindrücke des Augenblicks: er kann daher z. B. mit Gelassenheit die künstlichen Anstalten zu seinem eigenen Tode treffen, kann sich verstellen bis zur Unerforschlichkeit, und sein Geheimnis mit ins Grab nehmen, hat endlich eine wirkliche Wahl zwischen mehreren Motiven: denn nur in abstracto können solche nebeneinander im Bewußtsein gegenwärtig, die Erkenntnis bei sich führen, daß eines das andere ausschließt und so ihre Gewalt über den Willen gegeneinander messen; wonach dann das überwiegende, indem es den Ausschlag gibt, die überlegte Entscheidung des Willens ist und als ein sicheres Anzeichen seine Beschaffenheit kund macht. Das Tier hingegen bestimmt der gegenwärtige Eindruck: nur die Furcht vor dem gegenwärtigen Zwange kann seine Begierde zähmen, bis jene Furcht endlich zur Gewohnheit geworden ist und nunmehr als solche es bestimmt: das ist Dressur. Das Tier empfindet und schaut an; der Mensch *denkt* überdies und *weiß*: beide *wollen*. Das Tier teilt seine Empfindung und Stimmung mit, durch Gebärde und Laut: der Mensch teilt dem andern Gedanken mit, durch Sprache, oder verbirgt Gedanken, durch Sprache. Sprache ist das erste Erzeugnis und das notwendige Werkzeug seiner Vernunft: daher wird im Griechischen und im Italienischen Sprache und Vernunft durch dasselbe Wort bezeichnet: ὁ λογος, il discorso. Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgeteilten Gedanken bedeutet. Durch Hilfe der Sprache allein bringt die Vernunft ihre wichtigsten Leistungen zustande, nämlich das übereinstimmende Handeln mehrerer Individuen, das planvolle Zusammenwirken vieler Tausende, die Zivilisation, den Staat; ferner die Wissenschaft, das Aufbewahren früherer Erfahrung, das Zusammenfassen des Gemeinsamen in einem Begriff, das Mitteilen der Wahrheit, das Ver-

breiten des Irrtums, das Denken und Dichten, die Dogmen und die Superstitionen. Das Tier lernt den Tod erst im Tode kennen: der Mensch geht mit Bewußtsein in jeder Stunde seinem Tode näher, und dies macht selbst dem das Leben bisweilen bedenklich, der nicht schon am ganzen Leben selbst diesen Charakter der steten Vernichtung erkannt hat. Hauptsächlich dieserhalb hat der Mensch Philosophien und Religionen: ob jedoch dasjenige, was wir mit Recht an seinem Handeln über alles hoch schätzen, das freiwillige Rechttun und der Edelmut der Gesinnung, je die Frucht einer jener beiden gewesen, ist ungewiß. Als sichere, ihnen allein angehörige Erzeugnisse beider Produktionen der Vernunft auf diesem Wege stehen hingegen da die wunderlichsten, abenteuerlichsten Meinungen der Philosophen verschiedener Schulen, und die seltsamsten, bisweilen auch grausamen Gebräuche der Priester verschiedener Religionen.

Daß alle diese so mannigfaltigen und so weitreichenden Aeußerungen aus einem gemeinschaftlichen Prinzip entspringen, aus jener besonderen Geisteskraft, die der Mensch vor dem Tiere voraus hat, und welche man Vernunft, ὁ λογος, το λογιστικον, το λογικον, ratio, genannt hat, ist die einstimmige Meinung aller Zeiten und Völker. Auch wissen alle Menschen sehr wohl die Aeußerungen dieses Vermögens zu erkennen, und zu sagen, was vernünftig, was unvernünftig sei, wo die Vernunft im Gegensatz mit andern Fähigkeiten und Eigenschaften des Menschen auftritt, und endlich, was wegen des Mangels derselben auch vom klügsten Tiere nie zu erwarten steht. Die Philosophen aller Zeiten sprechen im ganzen auch übereinstimmend mit jener allgemeinen Kenntnis der Vernunft, und heben überdies einige besonders wichtige Aeußerungen derselben hervor, wie die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften, die Fähigkeit, Schlüsse zu machen und allgemeine Prinzipien, sogar solche, die vor aller Erfahrung gewiß sind, aufzustellen usw. Dennoch sind alle ihre Erklärungen vom eigentlichen Wesen der Vernunft schwankend, nicht scharf bestimmt, weitläufig, ohne Einheit und Mittelpunkt, bald diese, bald jene Aeußerung hervorhebend, daher oft voneinander abweichend. Dazu kommt, daß viele dabei von dem Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung ausgehen, welcher der Philosophie ganz fremd ist, und nur dient, die Verwirrung zu vermehren. Es ist höchst auffallend, daß bisher kein Philosoph alle jene mannigfaltigen Aeußerungen der Vernunft strenge auf eine einfache Funktion zurückgeführt hat, die in ihnen allen wiederzuerkennen wäre, aus der sie alle zu erklären wären, und die demnach das eigent-

liche innere Wesen der Vernunft ausmachte. Zwar gibt der vortreffliche Locke, im „Essay on human understanding", Buch 2, Kap. 11, § 10 u. 11, als den unterscheidenden Charakter zwischen Tier und Mensch die abstrakten allgemeinen Begriffe sehr richtig an, und Leibniz wiederholt diese völlig beistimmend in den „Nouveaux essays sur l'entendement humain", Buch 2, Kap. 11, § 10 u. 11. Allein wenn Locke in Buch 4, Kap. 17, § 2, 3, zur eigentlichen Erklärung der Vernunft kommt, so verliert er ganz jenen einfachen Hauptcharakter derselben aus dem Gesicht, und gerät eben auch auf eine schwankende, unbestimmte, unvollständige Angabe zerstückelter und abgeleiteter Aeußerungen derselben: auch Leibniz an der mit jener korrespondierenden Stelle seines Werkes, verhält sich im ganzen ebenso, nur mit mehr Konfusion und Unklarheit. Wie sehr nun aber Kant den Begriff vom Wesen der Vernunft verwirrt und verfälscht hat, darüber habe ich im Anhange ausführlich geredet. Wer aber gar sich die Mühe gibt, die Masse philosophischer Schriften, welche seit Kant erschienen sind, in dieser Hinsicht zu durchgehen, der wird erkennen, daß, so wie die Fehler der Fürsten von ganzen Völkern gebüßt werden, die Irrtümer großer Geister ihren nachteiligen Einfluß auf ganze Generationen, sogar auf Jahrhunderte verbreiten, ja, wachsend und sich fortpflanzend, zuletzt in Monstrositäten ausarten: welches alles daher abzuleiten ist, daß, wie Berkeley sagt: **Few men think; yet all will have opinions** *).

Wie der Verstand nur *eine* Funktion hat: unmittelbare Erkenntnis des Verhältnisses von Ursach und Wirkung, und die Anschauung der wirklichen Welt, wie auch alle Klugheit, Sagazität und Erfindungsgabe, so mannigfaltig auch ihre Anwendung ist, doch ganz offenbar nichts anderes sind, als Aeußerungen jener einfachen Funktion; so hat auch die Vernunft *eine* Funktion: Bildung des Begriffs; und aus dieser einzigen erklären sich sehr leicht und ganz und gar von selbst alle jene oben angeführten Erscheinungen, die das Leben des Menschen von dem des Tieres unterscheiden, und auf die Anwendung oder Nichtanwendung jener Funktion deutet schlechthin alles, was man überall und jederzeit vernünftig oder unvernünftig genannt hat **).

---

*) Wenige Menschen denken, aber alle wollen Meinungen haben.

**) Mit diesem Paragraph ist zu vergleichen § 26 u. 27 der zweiten (und dritten) Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde.

§ 9.

Die Begriffe bilden eine eigentümliche, von den bisher betrachteten, anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist. Wir können daher nimmer eine anschauliche, eine eigentlich evidente Erkenntnis von ihrem Wesen erlangen; sondern auch nur eine abstrakte und diskursive. Es wäre daher ungereimt zu fordern, daß sie in der Erfahrung, sofern unter dieser die reale Außenwelt, welche eben anschauliche Vorstellung ist, verstanden wird, nachgewiesen, oder wie anschauliche Objekte vor die Augen, oder vor die Phantasie gebracht werden sollten. Nur denken, nicht anschauen lassen sie sich, und nur die Wirkungen, welche durch sie der Mensch hervorbringt, sind Gegenstände der eigentlichen Erfahrung. Solche sind die Sprache, das überlegte planmäßige Handeln und die Wissenschaft; hernach was aus diesen allen sich ergibt. Offenbar ist die Rede, als Gegenstand der äußeren Erfahrung nichts anderes als ein sehr vollkommener Telegraph, der willkürliche Zeichen mit größter Schnelligkeit und feinster Nüancierung mitteilt. Was bedeuten aber diese Zeichen? Wie geschieht ihre Auslegung? Uebersetzen wir etwa, während der andere spricht, sogleich seine Rede in Bilder der Phantasie, die blitzschnell an uns vorüberfliegen und sich bewegen, verketten, umgestalten und ausmalen, gemäß den hinzuströmenden Worten und deren grammatischen Flexionen? Welch ein Tumult wäre dann in unserm Kopfe, während des Anhörens einer Rede oder des Lesens eines Buches! So geschieht es keineswegs. Der Sinn der Rede wird unmittelbar vernommen, genau und bestimmt aufgefaßt, ohne daß in der Regel sich Phantasmen einmengten. Es ist die Vernunft, die zur Vernunft spricht, sich in ihrem Gebiete hält, und was sie mitteilt und empfängt, sind abstrakte Begriffe, nichtanschauliche Vorstellungen, welche ein für allemal gebildet und verhältnismäßig in geringer Anzahl, doch alle unzähligen Objekte der wirklichen Welt befassen, enthalten und vertreten. Hieraus allein ist es erklärlich, daß nie ein Tier sprechen und vernehmen kann, obgleich es die Werkzeuge der Sprache und auch die anschaulichen Vorstellungen mit uns gemein hat: aber eben weil die Worte jene ganz eigentümliche Klasse von Vorstellungen bezeichnen, deren subjektives Korrelat die Vernunft ist, sind sie für das Tier ohne Sinn und Bedeutung. So ist die Sprache, wie jede andere Erscheinung, die wir der Vernunft zuschreiben, und wie alles, was den Menschen vom Tiere unterscheidet, durch dieses eine und einfache als seine

Quelle zu erklären: die Begriffe, die abstrakten, nicht anschaulichen, allgemeinen, nicht in Zeit und Raum individuellen Vorstellungen. Nur in einzelnen Fällen gehen wir von den Begriffen zur Anschauung über, bilden uns Phantasmen als anschauliche Repräsentanten der Begriffe, denen sie jedoch nie adäquat sind. Diese sind in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 28, besonders erörtert worden, daher ich hier nicht dasselbe wiederholen will: mit dem dort Gesagten ist zu vergleichen, was Hume im zwölften seiner „Phylosophical essays", S. 244, und was Herder in der „Metakritik" (einem übrigens schlechten Buch), Teil 1, S. 274, sagt. — Die Platonische Idee, welche durch den Verein von Phantasie und Vernunft möglich wird, macht den Hauptgegenstand des dritten Buchs gegenwärtiger Schrift aus.

Obgleich nun also die Begriffe von den anschaulichen Vorstellungen von Grund aus verschieden sind, so stehen sie doch in einer notwendigen Beziehung zu diesen, ohne welche sie nichts wären, welche Beziehung folglich ihr ganzes Wesen und Dasein ausmacht. Die Reflexion ist notwendig Nachbildung, Wiederholung der urbildlichen anschaulichen Welt, wiewohl Nachbildung ganz eigener Art, in einem völlig heterogenen Stoff. Deshalb sind die Begriffe ganz passend Vorstellungen von Vorstellungen zu nennen. Der Satz vom Grunde hat hier ebenfalls eine eigene Gestalt, und wie diejenige, unter welcher er in einer Klasse von Vorstellungen herrscht, auch eigentlich immer das ganze Wesen dieser Klasse, sofern sie Vorstellungen sind, ausmacht und erschöpft, so daß, wie wir gesehen haben, die Zeit durch und durch Sukzession und sonst nichts, der Raum durch und durch Lage und sonst nichts, die Materie durch und durch Kausalität und sonst nichts ist: so besteht auch das ganze Wesen der Begriffe, oder der Klasse der abstrakten Vorstellungen, allein in der Relation, welche in ihnen der Satz vom Grunde ausdrückt: und da diese die Beziehung auf den Erkenntnisgrund ist, so hat die abstrakte Vorstellung ihr ganzes Wesen einzig und allein in ihrer Beziehung auf eine andere Vorstellung, welche ihr Erkenntnisgrund ist. Diese kann nun zwar wieder zunächst ein Begriff, oder abstrakte Vorstellung sein, und sogar auch dieser wieder nur einen ebensolchen abstrakten Erkenntnisgrund haben; aber nicht so ins Unendliche: sondern zuletzt muß die Reihe der Erkenntnisgründe mit einem Begriffe schließen, der seinen Grund in der anschaulichen Erkenntnis hat. Denn die ganze

Welt der Reflexion ruht auf der anschaulichen als ihrem Grunde des Erkennens. Daher hat die Klasse der abstrakten Vorstellungen von den andern das Unterscheidende, daß in diesen der Satz vom Grunde immer nur eine Beziehung auf eine andere Vorstellung der nämlichen Klasse fordert, bei den abstrakten Vorstellungen aber zuletzt eine Beziehung auf eine Vorstellung aus einer andern Klasse.

Man hat diejenigen Begriffe, welche, wie eben angegeben, nicht unmittelbar, sondern nur durch Vermittelung eines oder gar mehrerer anderer Begriffe sich auf die anschauliche Erkenntnis beziehen, vorzugsweise abstracta, und hingegen die, welche ihren Grund unmittelbar in der anschaulichen Welt haben, concreta genannt. Diese letztere Benennung paßt aber nur ganz uneigentlich auf die durch sie bezeichneten Begriffe, da nämlich auch diese immer noch abstracta sind und keineswegs anschauliche Vorstellungen. Jene Benennungen sind aber auch nur aus einem sehr undeutlichen Bewußtsein des damit gemeinten Unterschiedes hervorgegangen, können jedoch, mit der hier gegebenen Deutung, stehen bleiben. Beispiele der ersten Art, also abstracta im eminenten Sinn, sind Begriffe wie „Verhältnis, Tugend, Untersuchung, Anfang" usw. Beispiele der letztern Art, oder uneigentlich sogenannte concreta sind die Begriffe „Mensch, Stein, Pferd" usw. Wenn es nicht ein etwas zu bildliches und dadurch ins Scherzhafte fallendes Gleichnis wäre; so könnte man sehr treffend die letzteren das Erdgeschoß, die ersteren die oberen Stockwerke des Gebäudes der Reflexion nennen*).

Daß ein Begriff vieles unter sich begreift, d. h. daß viele anschauliche, oder auch selbst wieder abstrakte Vorstellungen in der Beziehung des Erkenntnisgrundes zu ihm stehen, d. h. durch ihn gedacht werden, dies ist nicht, wie man meistens angibt, eine wesentliche, sondern nur eine abgeleitete sekundäre Eigenschaft desselben, die sogar nicht immer in der Tat, wiewohl immer der Möglichkeit nach, dasein muß. Jene Eigenschaft fließt daraus her, daß der Begriff Vorstellung einer Vorstellung ist, d. h. sein ganzes Wesen allein hat in seiner Beziehung auf eine andere Vorstellung; da er aber nicht diese Vorstellung selbst ist, ja diese sogar meistens zu einer ganz andern Klasse von Vorstellungen gehört, nämlich anschaulich ist, so kann sie zeitweise, räumliche und andere Bestimmungen, und überhaupt noch viele

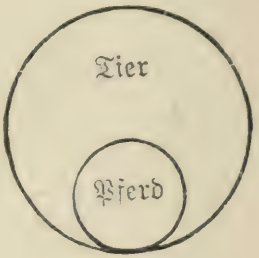
*) Hierzu Kap. 5 u. 6 des zweiten Bandes.

Beziehungen haben, die im Begriff gar nicht mitgedacht werden, daher mehrere im Unwesentlichen verschiedene Vorstellungen durch denselben Begriff gedacht, d. h. unter ihn subsumiert werden können. Allein dies Gelten von mehreren Dingen ist keine wesentliche, sondern nur akzidentale Eigenschaft des Begriffs. Es kann daher Begriffe geben, durch welche nur ein einziges reales Objekt gedacht wird, die aber deswegen doch abstrakt und allgemein, keineswegs aber einzelne und anschauliche Vorstellungen sind: dergleichen ist z. B. der Begriff, den jemand von einer bestimmten Stadt hat, die er aber bloß aus der Geographie kennt: obgleich nur diese eine Stadt dadurch gedacht wird, so wären doch mehrere in einigen Stücken verschiedene Städte möglich, zu denen allen er paßte. Nicht also weil ein Begriff von mehreren Objekten abstrahiert ist, hat er Allgemeinheit; sondern umgekehrt, weil Allgemeinheit, d. i. Nichtbestimmung des einzelnen, ihm als abstrakter Vorstellung der Vernunft wesentlich ist, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden.

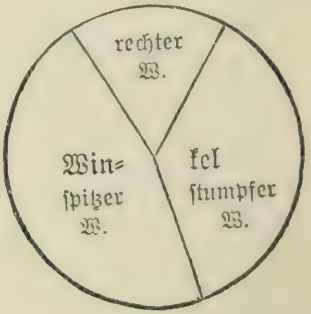
Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jeder Begriff, eben weil er abstrakte und nicht anschauliche und eben daher nicht durchgängig bestimmte Vorstellung ist, dasjenige hat, was man einen Umfang oder Sphäre nennt, auch sogar in dem Fall, daß nur ein einziges reales Objekt vorhanden ist, das ihm entspricht. Nun finden wir durchgängig, daß die Sphäre jedes Begriffs mit den Sphären anderer etwas Gemeinschaftliches hat, d. h. daß in ihm zum Teil dasselbe gedacht wird, was in jenen andern, und in diesen wieder zum Teil dasselbe, was in jenem erstern; obgleich, wenn sie wirklich verschiedene Begriffe sind, jeder, oder wenigstens einer von beiden etwas enthält, das der andere nicht hat: in diesem Verhältnis steht jedes Subjekt zu seinem Prädikat. Dieses Verhältnis erkennen, heißt *urteilen*. Die Darstellung jener Sphären durch räumliche Figuren ist ein überaus glücklicher Gedanke. Zuerst hat ihn wohl Gottfried Plouquet gehabt, der Quadrate dazu nahm; Lambert, wiewohl nach ihm, bediente sich noch bloßer Linien, die er untereinander stellte: Euler führte es zuerst mit Kreisen vollständig aus. Worauf diese so genaue Analogie zwischen den Verhältnissen der Begriffe und denen räumlicher Figuren zuletzt beruhe, weiß ich nicht anzugeben. Es ist inzwischen für die Logik ein sehr günstiger Umstand, daß alle Verhältnisse der Begriffe sich sogar ihrer Möglichkeit nach, d. h. a priori, durch solche Figuren anschaulich darstellen lassen, in folgender Art:

1) Die Sphären zweier Begriffe sind sich ganz gleich: z. B. der Begriff der Notwendigkeit und der der Folge aus gegebenem Grunde; desgleichen der von Ruminantia und Bisulca (Wiederkäuer und Tiere mit gespaltenem Huf); auch von Wirbeltieren und Rotblütigen (wogegen jedoch wegen der Anneliden etwas einzuwenden wäre): es sind Wechselbegriffe. Solche stellt dann ein einziger Kreis dar, der sowohl den einen als den andern bedeutet.

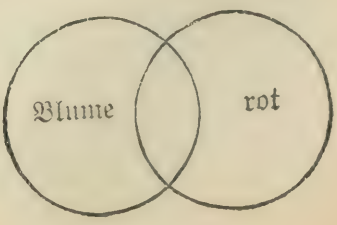
2) Die Sphäre eines Begriffs schließt die eines andern ganz ein:



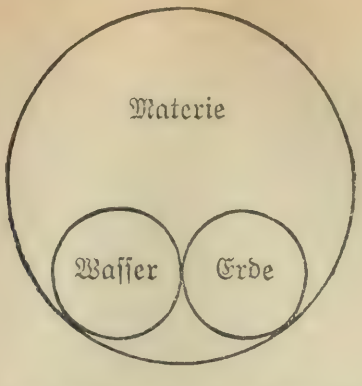
3) Eine Sphäre schließt zwei oder mehrere ein, die sich ausschließen und zugleich die Sphäre füllen:



4) Zwei Sphären schließen jede einen Teil der andern ein:



5) Zwei Sphären liegen in einer dritten, die sie jedoch nicht füllen:



Dieser letztere Fall gilt von allen Begriffen, deren Sphären nicht unmittelbare Gemeinschaft haben, da immer ein dritter, wenngleich oft sehr weiter, beide einschließen wird.

Auf diese Fälle möchten alle Verbindungen von Begriffen zurückzuführen sein, und die ganze Lehre von den Urteilen, deren Konversion, Kontraposition, Reziprokation, Disjunktion (diese nach der dritten Figur) läßt sich daraus ableiten: ebenso auch die Eigenschaften der Urteile, auf welche Kant die vorgeblichen Kategorien des Verstandes gründete, jedoch mit Ausnahme der hypothetischen Form, welche nicht mehr eine Verbindung von bloßen Begriffen, sondern von Urteilen ist; sodann mit Ausnahme der Modalität, über welche, wie über jede Eigenschaft von Urteilen, die den Kategorien zum Grunde gelegt ist, der Anhang ausführlich Rechenschaft gibt. Ueber die angegebenen möglichen Begriffsverbindungen ist nur noch zu bemerken, daß sie auch untereinander mannigfaltig verbunden werden können, z. B. die vierte Figur mit der zweiten. Nur wenn eine Sphäre, die eine andere ganz oder zum Teil enthält, wieder von einer dritten ganz eingeschlossen wird, stellen diese zusammen den Schluß in der ersten Figur dar, d. h. diejenige Verbindung von Urteilen, durch welche erkannt wird, daß ein Begriff, der in einem andern ganz oder zum Teil enthalten ist, es auch ebenso in einem dritten ist, der wieder diesen enthält: oder auch das Umgekehrte davon, die Negation; deren bildliche Darstellung natürlich nur darin bestehen kann, daß zwei verbundene Sphären nicht in einer dritten liegen. Umschließen sich viele Sphären auf diese Weise, so entstehen lange Ketten von Schlüssen. Diesen Schematismus der Begriffe, der schon in mehreren Lehrbüchern ziemlich gut ausgeführt ist, kann man der Lehre von den Ur-

teilen, wie auch der ganzen Syllogistik zum Grunde legen, wodurch der Vortrag beider sehr leicht und einfach wird. Denn alle Regeln derselben lassen sich daraus ihrem Ursprung nach einsehen, ableiten und erklären. Diese aber dem Gedächtnis aufzuladen, ist nicht notwendig, da die Logik nie von praktischem Nutzen, sondern nur von theoretischem Interesse für die Philosophie sein kann. Denn obwohl sich sagen ließe, daß die Logik zum vernünftigen Denken sich verhält wie der Generalbaß zur Musik, und auch, wenn wir es weniger genau nehmen, wie die Ethik zur Tugend, oder die Aesthetik zur Kunst; so ist dagegen zu bedenken, daß noch kein Künstler es durch Studium der Aesthetik geworden ist, noch ein edler Charakter durch Studium der Ethik, daß lange vor Rameau richtig und schön komponiert wurde, und auch, daß man nicht den Generalbaß inne zu haben braucht, um Disharmonien zu bemerken: ebensowenig braucht man Logik zu wissen, um sich durch Trugschlüsse nicht täuschen zu lassen. Jedoch muß eingeräumt werden, daß, wenn auch nicht für die Beurteilung, dennoch für die Ausübung der musikalischen Komposition der Generalbaß von großem Nutzen ist; sogar auch mögen, wenngleich in viel geringerm Grade, Aesthetik und selbst Ethik für die Ausübung einigen, wiewohl hauptsächlich negativen Nutzen haben, also auch ihnen nicht aller praktische Wert abzusprechen sein: aber von der Logik läßt sich nicht einmal soviel rühmen. Sie ist nämlich bloß das Wissen in abstracto dessen, was jeder in concreto weiß. Daher, so wenig als man sie braucht, einem falschen Räsonnement nicht beizustimmen, so wenig ruft man ihre Regeln zu Hilfe, um ein richtiges zu machen, und selbst der gelehrteste Logiker setzt sie bei seinem wirklichen Denken ganz beiseite. Dies erklärt sich aus Folgendem. Jede Wissenschaft besteht aus einem System allgemeiner, folglich abstrakter Wahrheiten, Gesetze und Regeln, in bezug auf irgendeine Art von Gegenständen. Der unter diesen nachher vorkommende einzelne Fall wird nun jedesmal nach jenem allgemeinen Wissen, welches ein für allemal gilt, bestimmt; weil solche Anwendung des Allgemeinen unendlich leichter ist, als den vorkommenden einzelnen Fall für sich von vorne an zu untersuchen; indem allezeit die einmal erlangte allgemeine abstrakte Erkenntnis uns näher zur Hand liegt, als die empirische Untersuchung des einzelnen. Mit der Logik aber ist es gerade umgekehrt. Sie ist das allgemeine, durch Selbstbeobachtung der Vernunft und Abstraktion von allem Inhalt erkannte und in der Form von Regeln ausgedrückte Wissen von der Verfahrungsweise der Vernunft. Dieser aber ist jene Ver-

fahrungsweise notwendig und wesentlich: sie wird also in keinem Fall davon abweichen, sobald sie sich selbst überlassen ist. Es ist daher leichter und sicherer, sie in jedem besondern Fall ihrem Wesen gemäß verfahren zu lassen, als ihr das aus diesem Verfahren erst abstrahierte Wissen davon, in Gestalt eines fremden von außen gegebenen Gesetzes, vorzuhalten. Es ist leichter: weil, wenngleich bei allen anderen Wissenschaften die allgemeine Regel uns näher liegt, als die Untersuchung des einzelnen Falles allein und durch sich selbst; umgekehrt, beim Gebrauch der Vernunft, das im gegebenen Fall nötige Verfahren derselben uns immer näher liegt, als die daraus abstrahierte allgemeine Regel, da das Denkende in uns ja selbst jene Vernunft ist. Es ist sicherer: weil viel leichter ein Irrtum in solchem abstrakten Wissen, oder dessen Anwendung vorfallen kann, als ein Verfahren der Vernunft eintreten, das ihrem Wesen, ihrer Natur, zuwiderliefe. Daher kommt das Sonderbare, daß, wenn man in andern Wissenschaften die Wahrheit des einzelnen Falles an der Regel prüft, in der Logik umgekehrt die Regel immer am einzelnen Fall geprüft werden muß; und auch der geübteste Logiker wird, wenn er bemerkt, daß er in einem einzelnen Falle anders schließt als eine Regel aussagt, immer eher einen Fehler in der Regel suchen, als in dem von ihm wirklich gemachten Schluß. Praktischen Gebrauch von der Logik machen wollen, hieße also das, was uns im einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt ist, erst mit unsäglicher Mühe aus allgemeinen Regeln ableiten wollen: es wäre gerade so, wie wenn man bei seinen Bewegungen erst die Mechanik, und bei der Verdauung die Physiologie zurate ziehen wollte: und wer die Logik zu praktischen Zwecken erlernt, gleicht dem, der einen Biber zu seinem Bau abrichten will. — Obgleich also ohne praktischen Nutzen, muß nichtsdestoweniger die Logik beibehalten werden, weil sie philosophisches Interesse hat, als spezielle Kenntnis der Organisation und Aktion der Vernunft. Als abgeschlossene, für sich bestehende, in sich vollendete, abgerundete und vollkommen sichere Disziplin ist sie berechtigt, für sich allein und unabhängig von allem andern wissenschaftlich abgehandelt und ebenso auf Universitäten gelehrt zu werden; aber ihren eigentlichen Wert erhält sie erst im Zusammenhange der gesamten Philosophie, bei Betrachtung des Erkennens, und zwar des vernünftigen oder abstrakten Erkennens. Demgemäß sollte ihr Vortrag nicht so sehr die Form einer auf das Praktische gerichteten Wissenschaft haben, nicht bloß nackt hingestellte Regeln zum richtigen Umkehren der Urteile, Schließen usw.

enthalten; sondern mehr darauf gerichtet sein, daß das Wesen der Vernunft und des Begriffs erkannt und der Satz vom Grunde des Erkennens ausführlich betrachtet werde: denn eine bloße Paraphrase desselben ist die Logik, und zwar eigentlich nur für den Fall, wo der Grund, welcher den Urteilen Wahrheit gibt, nicht empirisch oder metaphysisch, sondern logisch oder metalogisch ist. Neben dem Satz vom Grunde des Erkennens sind daher die übrigen drei ihm so nah verwandten Grundgesetze des Denkens, oder Urteile von metalogischer Wahrheit, aufzuführen; woraus denn nach und nach die ganze Technik der Vernunft erwächst. Das Wesen des eigentlichen Denkens, d. h. des Urteilens und Schließens, ist aus der Verbindung der Begriffssphären, gemäß dem räumlichen Schema, auf die oben angedeutete Weise darzustellen und aus diesem alle Regeln des Urteilens und Schließens durch Konstruktion abzuleiten. Der einzige praktische Gebrauch, den man von der Logik machen kann, ist, daß man, beim Disputieren, dem Gegner, nicht sowohl seine wirklichen Fehlschlüsse, als seine absichtlichen Trugschlüsse nachweist, indem man sie bei ihrem technischen Namen nennt. Durch solche Zurückdrängung der praktischen Richtung und Hervorhebung des Zusammenhanges der Logik mit der gesamten Philosophie, als ein Kapitel derselben, sollte ihre Kenntnis dennoch nicht seltener werden, als sie jetzt ist: denn heutzutage muß jeder, welcher nicht in der Hauptsache roh bleiben und der unwissenden, in Dumpfheit befangenen Menge beigezählt werden will, spekulative Philosophie studiert haben: und dies deswegen, weil dieses neunzehnte Jahrhundert ein philosophisches ist; womit nicht sowohl gesagt sein soll, daß es Philosophie besitze, oder Philosophie in ihm herrschend sei, als vielmehr, daß es zur Philosophie reif und ebendeshalb ihrer durchaus bedürftig ist: dieses ist ein Zeichen hochgetriebener Bildung, sogar ein fester Punkt auf der Skala der Kultur der Zeiten *).

So wenig praktischen Nutzen die Logik haben kann, so ist dennoch wohl nicht zu leugnen, daß sie zum praktischen Behuf erfunden worden. Ihre Entstehung erkläre ich mir auf folgende Weise. Als unter den Eleatikern, Megarikern und Sophisten die Lust am Disputieren sich immer mehr entwickelt hatte und allmählich fast zur Sucht gestiegen war, mußte die Verwirrung, in welche fast jede Disputation geriet, ihnen bald die Notwendigkeit eines methodischen Verfahrens fühlbar machen, als Anleitung, zu welchem eine wissenschaftliche Dialektik zu suchen war. Das erste, was bemerkt werden mußte, war, daß beide

*) Hiezu Kap. 9 u. 10 des zweiten Bandes.

ſtreitende Parteien allemal über irgendeinen Satz einig ſein mußten, auf welchen die ſtrittigen Punkte zurückzuführen waren, im Disputieren. Der Anfang des methodiſchen Verfahrens beſtand darin, daß man dieſe gemeinſchaftlich anerkannten Sätze förmlich als ſolche ausſprach und an die Spitze der Unterſuchung ſtellte. Dieſe Sätze aber betrafen anfangs nur das Materiale der Unterſuchung. Man wurde bald inne, daß auch in der Art und Weiſe, wie man auf die gemeinſchaftlich anerkannte Wahrheit zurückging und ſeine Behauptungen aus ihr abzuleiten ſuchte, gewiſſe Formen und Geſetze befolgt wurden, über welche man, obgleich ohne vorhergegangene Uebereinkunft, ſich dennoch nie veruneinigte, woraus man ſah, daß ſie der eigentümliche, in ihrem Weſen liegende Gang der Vernunft ſelbſt ſein mußten, das Formale der Unterſuchung. Obgleich nun dieſes nicht dem Zweifel und der Uneinigkeit ausgeſetzt war, ſo geriet doch irgendein bis zur Pedanterie ſyſtematiſcher Kopf auf den Gedanken, daß es recht ſchön ausſehen und die Vollendung der methodiſchen Dialektik ſein würde, wenn auch dieſes Formelle alles Disputierens, dieſes immer geſetzmäßige Verfahren der Vernunft ſelbſt, ebenfalls in abſtrakten Sätzen ausgeſprochen würde, welche man eben wie jene das Materiale der Unterſuchung betreffenden gemeinſchaftlich anerkannten Sätze, an die Spitze der Unterſuchung ſtellte, als den feſten Kanon des Disputierens ſelbſt, auf welchen man ſtets zurückzuſehen und ſich darauf zu berufen hätte. Indem man auf dieſe Weiſe das, was man bisher wie durch ſtillſchweigende Uebereinkunft befolgt, oder wie inſtinktmäßig ausgeübt hatte, nunmehr mit Bewußtſein als Geſetz anerkennen und förmlich ausſprechen wollte, fand man allmählich mehr oder minder vollkommene Ausdrücke für logiſche Grundſätze, wie den Satz vom Widerſpruch, vom zureichenden Grunde, vom ausgeſchloſſenen Dritten, das dictum de omni et nullo, ſodann die ſpeziellern Regeln der Syllogiſtik, wie z. B. ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia uſw. Daß man hiemit aber nur langſam und ſehr mühſam zuſtande kam und vor dem Ariſtoteles alles ſehr unvollkommen blieb, ſehen wir teils aus der unbeholfenen und weitſchweifigen Art, mit der in manchen Platoniſchen Geſprächen logiſche Wahrheiten ans Licht gebracht werden, noch beſſer aber aus dem, was uns Sextus Empirikus von den Streitigkeiten der Megariker über die leichteſten und einfachſten logiſchen Geſetze und die mühſame Art, wie ſie ſolche zur Deutlichkeit brachten, berichtet (Sext. Emp. adv. Math. L. 8. p. 112 seqq). Ariſtoteles aber ſam-

melte, ordnete, berichtigte das Vorgefundene und brachte es zu einer ungleich höhern Vollkommenheit. Wenn man auf diese Weise beachtet, wie der Gang der griechischen Kultur die Arbeit des Aristoteles vorbereitet und herbeigeführt hatte, wird man wenig geneigt sein, der Angabe persischer Schriftsteller Glauben zu schenken, welche uns Jones, sehr für dieselbe eingenommen, mitteilt, daß nämlich Kallisthenes bei den Indern eine fertige Logik vorgefunden und sie seinem Oheim Aristoteles übersandt habe. (Asiatic researches, Bd. 4, S. 163). — Daß im traurigen Mittelalter dem disputiersüchtigen, beim Mangel aller Realkenntnis, an Formeln und Worten allein zehrenden Geiste der Scholastiker die Aristotelische Logik höchst willkommen sein mußte, selbst in ihrer arabischen Verstümmelung begierig ergriffen und bald zum Mittelpunkt alles Wissens erhoben wurde, läßt sich leicht begreifen. Vor ihrem Ansehen zwar seitdem gesunken, hat sie sich dennoch bis auf unsere Zeit im Kredit einer für sich bestehenden, praktischen und höchst nötigen Wissenschaft erhalten: sogar hat in unsern Tagen die Kantische Philosophie, die ihren Grundstein eigentlich aus der Logik nahm, wieder ein neues Interesse für sie rege gemacht, welches sie in dieser Hinsicht, d. h. als Mittel zur Erkenntnis des Wesens der Vernunft, auch allerdings verdient.

Wie die richtigen strengen Schlüsse dadurch zustande kommen, daß man das Verhältnis der Begriffssphären genau betrachtet, und nur wenn eine Sphäre genau in einer andern, und diese wieder ganz in einer dritten enthalten ist, auch die erste für in der dritten ganz enthalten anerkennt; so beruht hingegen die Ueberredungskunst darauf, daß man die Verhältnisse der Begriffssphären nur einer oberflächlichen Betrachtung unterwirft und sie dann seinen Absichten gemäß einseitig bestimmt, hauptsächlich dadurch, daß, wenn die Sphäre eines betrachteten Begriffs nur zum Teil in einer andern liegt, zum Teil aber auch in einer ganz verschiedenen, man sie als ganz in der ersten liegend angibt, oder ganz in der zweiten, nach der Absicht des Redners. Z. B. wenn von Leidenschaft geredet wird, kann man diese beliebig unter den Begriff der größten Kraft, des mächtigsten Agens in der Welt subsumieren, oder unter den Begriff der Unvernunft, und diesen unter den der Ohnmacht, der Schwäche. Dasselbe Verfahren kann man nun fortsetzen und bei jedem Begriff, auf den die Rede führt, von neuem anwenden. Fast immer teilen sich in die Sphäre eines Begriffs mehrere andere, deren jede einen Teil des Gebiets des ersteren auf dem ihrigen enthält, selbst aber auch noch mehr außerdem umfaßt: von diesen

Bonum
utile
ditans
quaestuosum
negotia promovens
ad quaelibet idoneum reddens
vigorans
salubre
Malum
egestatis causa
damnosum
sumptuosum
animi tranquillitatem disturbans
cupiditates incendens
desideria multiplicans
deliciarum cognitionem amplificans
Peregrinari
taedium expellens
exhilarans
jucundum
Experientiae latissimus campus
periculosum
detrimentosum
Bonum
vana desideria sedans
animi tranquillitatem adducens
literarum amorem excitans
scientiam amplificans
peritiam augens
auctoritatem concilians
honorificum
Malum
exitiosum
odia suscitans
invidiosum
Bonum
utile
ditans
ad munera publica evehens
muneribus publicis idoneum reddens
fiduciam publicam comparans

letzteren Begriffssphären läßt man aber nur die eine beleuchtet werden, unter welche man den ersten Begriff subsumieren will, während man die übrigen unbeachtet liegen läßt, oder verdeckt hält. Auf diesem Kunstgriff beruhen eigentlich alle Ueberredungskünste, alle feineren Sophismen: denn die logischen, wie der mentiens, velatus, cornutus usw. sind für die wirkliche Anwendung offenbar zu plump. Da mir nicht bekannt ist, daß man bisher das Wesen aller Sophistikation und Ueberredung auf diesen letzten Grund ihrer Möglichkeit zurückgeführt und denselben in der eigentümlichen Beschaffenheit der Begriffe, d. i. in der Erkenntnisweise der Vernunft, nachgewiesen hat; so will ich, da mein Vortrag mich darauf geführt hat, die Sache, so leicht sie auch einzusehen ist, noch durch ein Schema auf der beifolgenden Tafel erläutern, welches zeigen soll, wie die Begriffssphären mannigfaltig ineinander greifen und dadurch der Willkür Spielraum geben, von jedem Begriff auf diesen oder jenen andern überzugehen. Nur wünsche ich nicht, daß man durch die Tafel verleitet werde, dieser kleinen beiläufigen Erörterung mehr Wichtigkeit beizulegen, als sie ihrer Natur nach haben kann. Ich habe zum erläuternden Beispiel den Begriff des Reisens gewählt. Seine Sphäre greift in das Gebiet von vier andern, auf jeden von welchen der Ueberredner beliebig übergehen kann: diese greifen wieder in andere Sphären, manche davon zugleich in zwei und mehrere, durch welche der Ueberredner nach Willkür seinen Weg nimmt, immer als wäre es der einzige, und dann zuletzt, je nachdem seine Absicht war, bei Gut oder Uebel anlangt. Nur muß man, bei Verfolgung der Sphären, immer die Richtung vom Zentro (dem gegebenen Hauptbegriff) zur Peripherie behalten, nicht aber rückwärts gehen. Die Einkleidung einer solchen Sophistikation kann die fortlaufende Rede, oder auch die strenge Schlußform sein, je nachdem die schwache Seite des Hörers es anrät. Im Grunde sind die meisten wissenschaftlichen, besonders philosophischen Beweisführungen nicht viel anders beschaffen: wie wäre es sonst auch möglich, daß so vieles, zu verschiedenen Zeiten, nicht nur irrig angenommen (denn der Irrtum selbst hat einen andern Ursprung), sondern demonstriert und bewiesen, dennoch aber später grundfalsch befunden worden, z. B. Leibniz-Wolfische Philosophie, Ptolemäische Astronomie, Stahlsche Chemie, Newtonische Farbenlehre usw. usw. *)

*) Hiezu Kap. 11 des zweiten Bandes.

§ 10.

Durch dieses alles tritt uns immer mehr die Frage nah, wie denn *Gewißheit* zu erlangen, wie *Urteile zu begründen* seien, worin das *Wissen* und die Wissenschaft bestehe, welche wir, neben der Sprache und dem besonnenen Handeln, als den dritten großen durch die Vernunft gegebenen Vorzug rühmen.

Die Vernunft ist weiblicher Natur: sie kann nur geben, nachdem sie empfangen hat. Durch sich selbst allein hat sie nichts als die gehaltlosen Formen ihres Operierens. Vollkommen reine Vernunfterkenntnis gibt es sogar keine andere, als die vier Sätze, welchen ich metalogische Wahrheit beigelegt habe, also die Sätze von der Identität, vom Widerspruch, vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Erkenntnisgrunde. Denn selbst das übrige der Logik ist schon nicht mehr vollkommen reine Vernunfterkenntnis, weil es die Verhältnisse und Kombinationen der Sphären der Begriffe voraussetzt: aber Begriffe überhaupt sind erst da, nach vorhergegangenen anschaulichen Vorstellungen, die Beziehung auf welche ihr ganzes Wesen ausmacht, die sie folglich schon voraussetzen. Da indessen diese Voraussetzung sich nicht auf den bestimmten Gehalt der Begriffe, sondern nur allgemein auf ein Dasein derselben erstreckt; so kann die Logik doch, im ganzen genommen, für reine Vernunftwissenschaft gelten. In allen übrigen Wissenschaften hat die Vernunft den Gehalt aus den anschaulichen Vorstellungen erhalten: in der Mathematik aus den vor aller Erfahrung anschaulich bewußten Verhältnissen des Raumes und der Zeit; in der reinen Naturwissenschaft, d. h. in dem, was wir vor aller Erfahrung über den Lauf der Natur wissen, geht der Gehalt der Wissenschaft aus dem reinen Verstande hervor, d. h. aus der Erkenntnis a priori des Gesetzes der Kausalität und dessen Verbindung mit jenen reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit. In allen anderen Wissenschaften gehört alles, was nicht aus den ebengenannten entlehnt ist, der Erfahrung an. *Wissen* überhaupt heißt: solche Urteile in der Gewalt seines Geistes zu willkürlicher Reproduktion haben, welche in irgend etwas außer ihnen ihren zureichenden Erkenntnisgrund haben, d. h. *wahr* sind. Die abstrakte Erkenntnis allein ist also ein Wissen; dieses ist daher durch die Vernunft bedingt, und von den Tieren können wir, genau genommen, nicht sagen, daß sie irgend etwas *wissen*, wiewohl sie die anschauliche Erkenntnis, für diese auch Erinnerung und ebendeshalb Phantasie haben, welche überdies ihr

Träumen beweist. Bewußtsein legen wir ihnen bei, dessen Begriff folglich, obgleich das Wort von Wissen genommen ist, mit dem des Vorstellens überhaupt, von welcher Art es auch sei, zusammenfällt. Daher auch legen wir der Pflanze zwar Leben, aber kein Bewußtsein bei. — *Wissen* also ist das abstrakte Bewußtsein, das Fixierthaben in Begriffen der Vernunft, des auf andere Weise überhaupt Erkannten.

§ 11.

In dieser Hinsicht ist nun der eigentliche Gegensatz des Wissens das Gefühl, dessen Erörterung wir deshalb hier einschalten müssen. Der Begriff, den das Wort *Gefühl* bezeichnet, hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, daß etwas, das im Bewußtsein gegenwärtig ist, *nicht Begriff*, nicht *abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei*: übrigens mag es sein, was es will, es gehört unter den Begriff *Gefühl*, dessen unmäßig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, solange man nicht erkannt hat, daß sie allein in dieser negativen Rücksicht, *nicht abstrakte* Begriffe zu sein, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig nebeneinander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit, Freundschaft, Liebe usw. usw. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen als die negative, daß sie keine abstrakte Vernunfterkenntnis sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntnis a priori der räumlichen Verhältnisse, und vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntnis, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewußt ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, daß man sie *fühle*. Hievon will ich, zur Erläuterung, einige Beispiele aus neuern Büchern beibringen, weil sie frappante Belege meiner Erklärung sind. Ich erinnere mich, in der Einleitung einer Verdeutschung des Eukleides gelesen zu haben, man solle die Anfänger in der Geometrie die Figuren erst alle zeichnen lassen, ehe man zum Demonstrieren schreite, weil sie als-

dann die geometrische Wahrheit schon vorher fühlten, ehe ihnen die Demonstration die vollendete Erkenntnis beibrächte. — Ebenso wird in der „Kritik der Sittenlehre" von F. Schleiermacher geredet vom logischen und mathematischen Gefühl (Seite 339), auch vom Gefühl der Gleichheit oder Verschiedenheit zweier Formeln (S. 342); ferner in Tennemanns „Geschichte der Philosophie" Bd. 1, S. 361, heißt es: „Man fühlte, daß die Trugschlüsse nicht richtig waren, konnte aber doch den Fehler nicht entdecken." — Solange man nun diesen Begriff Gefühl nicht aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet und nicht jenes eine negative Merkmal, welches allein ihm wesentlich ist, erkennt, muß derselbe, wegen der übermäßigen Weite seiner Sphäre und seines bloß negativen, ganz einseitig bestimmten und sehr geringen Gehaltes, beständig Anlaß zu Mißverständnissen und Streitigkeiten geben. Da wir im Deutschen noch das ziemlich gleichbedeutende Wort Empfindung haben, so würde es dienlich sein, dieses für die körperlichen Gefühle, als eine Unterart, in Beschlag zu nehmen. Der Ursprung jenes gegen alle andern disproportionierten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es, welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus; man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fließt zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt: so nennt jede Nation alle anderen Fremde, der Grieche alle anderen Barbaren, der Engländer alles, was nicht England oder englisch ist, continent oder continental, der Gläubige alle anderen Ketzer oder Heiden, der Adel alle anderen roturiers, der Student alle anderen Philister u. dgl. m.. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen, dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, läßt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zuschulden kommen, indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewußtseins befaßt, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntnis deutlich geworden war, büßen müssen durch Mißverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruiert.

§ 12.

Wissen, als dessen kontradiktorisches Gegenteil ich soeben den Begriff Gefühl erörtert habe, ist, wie gesagt, jede abstrakte Erkenntnis, d. h. Vernunfterkenntnis. Da nun aber die Vernunft immer nur das anderweitig Empfangene wieder vor die Erkenntnis bringt, so erweitert sie nicht eigentlich unser Erkennen, sondern gibt ihm bloß eine andere Form. Nämlich was intuitiv, was in concreto erkannt wurde, läßt sie abstrakt und allgemein erkennen. Dies ist aber ungleich wichtiger, als es, so ausgedrückt, dem ersten Blicke scheint. Denn alles sichere Aufbewahren, alle Mitteilbarkeit und alle sichere und weitreichende Anwendung der Erkenntnis auf das Praktische hängt davon ab, daß sie ein Wissen, eine abstrakte Erkenntnis geworden sei. Die intuitive Erkenntnis gilt immer nur vom einzelnen Fall, geht nur auf das Nächste, und bleibt bei diesem stehen, weil Sinnlichkeit und Verstand eigentlich nur ein Objekt zur Zeit auffassen können. Jede anhaltende, zusammengesetzte, planmäßige Tätigkeit muß daher von Grundsätzen, also von einem abstrakten Wissen ausgehen und danach geleitet werden. So ist z. B. die Erkenntnis, welche der Verstand vom Verhältnis der Ursach und Wirkung hat, zwar an sich viel vollkommener, tiefer und erschöpfender, als was davon in abstracto sich denken läßt; der Verstand allein erkennt anschaulich unmittelbar und vollkommen die Art des Wirkens eines Hebels, Flaschenzuges, Kammrades, das Ruhen eines Gewölbes in sich selbst usw. Aber wegen der eben berührten Eigenschaft der intuitiven Erkenntnis, nur auf das unmittelbar Gegenwärtige zu gehen, reicht der bloße Verstand nicht hin zur Konstruktion von Maschinen und Gebäuden: vielmehr muß hier die Vernunft eintreten, an die Stelle der Anschauungen abstrakte Begriffe setzen, solche zur Richtschnur des Wirkens nehmen, und waren sie richtig, so wird der Erfolg eintreffen. Ebenso erkennen wir in reiner Anschauung vollkommen das Wesen und die Gesetzmäßigkeit einer Parabel, Hyperbel, Spirale; aber um von dieser Erkenntnis sichere Anwendung in der Wirklichkeit zu machen, mußte sie zuvor zum abstrakten Wissen geworden sein, wobei sie freilich die Anschaulichkeit einbüßt, aber dafür die Sicherheit und Bestimmtheit des abstrakten Wissens gewinnt. Also erweitert alle Differentialrechnung eigentlich gar nicht unsere Erkenntnis von den Kurven, enthält nichts mehr, als was schon die bloße reine Anschauung derselben; aber sie ändert die Art der Erkenntnis, verwandelt die intuitive in eine ab-

strakte, welches für die Anwendung so höchst folgenreich ist. Hier kommt nun aber noch eine Eigentümlichkeit unsers Erkenntnisvermögens zur Sprache, welche man bisher wohl nicht bemerken konnte, solange der Unterschied zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntnis nicht vollkommen deutlich gemacht war. Es ist diese, daß die Verhältnisse des Raums nicht unmittelbar und als solche in die abstrakte Erkenntnis übertragen werden können, sondern hiezu allein die zeitlichen Größen, d. h. die Zahlen geeignet sind. Die Zahlen allein können in ihnen genau entsprechenden abstrakten Begriffen ausgedrückt werden, nicht die räumlichen Größen. Der Begriff Tausend ist vom Begriff Zehn genau so verschieden, wie beide zeitliche Größen es in der Anschauung sind: wir denken bei Tausend ein bestimmt Vielfaches von zehn, in welches wir jenes für die Anschauung in der Zeit beliebig auflösen können, d. h. es zählen können. Aber zwischen dem abstrakten Begriff einer Meile und dem eines Fußes, ohne alle anschauliche Vorstellung von beiden und ohne Hilfe der Zahl, ist gar kein genauer und jenen Größen selbst entsprechender Unterschied. In beiden wird überhaupt nur eine räumliche Größe gedacht, und sollen beide hinlänglich unterschieden werden, so muß durchaus entweder die räumliche Anschauung zu Hilfe genommen, also schon das Gebiet der abstrakten Erkenntnis verlassen werden, oder man muß den Unterschied in Zahlen denken. Will man also von den räumlichen Verhältnissen abstrakte Erkenntnis haben, so müssen sie erst in zeitliche Verhältnisse, d. h. in Zahlen, übertragen werden: deswegen ist nur die Arithmetik, nicht die Geometrie, allgemeine Größenlehre, und die Geometrie muß in Arithmetik übersetzt werden, wenn sie Mitteilbarkeit, genaue Bestimmtheit und Anwendbarkeit auf das Praktische haben soll. Zwar läßt sich ein räumliches Verhältnis als solches auch in abstracto denken, z. B. „der Sinus wächst nach Maßgabe des Winkels“; aber wenn die Größe dieses Verhältnisses angegeben werden soll, bedarf es der Zahl. Diese Notwendigkeit, daß der Raum, mit seinen drei Dimensionen, in die Zeit, welche nur eine Dimension hat, übersetzt werden muß, wenn man eine abstrakte Erkenntnis (d. h. ein Wissen, kein bloßes Anschauen) seiner Verhältnisse haben will, diese Notwendigkeit ist es, welche die Mathematik so schwierig macht. Dies wird sehr deutlich, wenn wir die Anschauung der Kurven vergleichen mit der analytischen Berechnung derselben, oder auch nur die Tafeln der Logarithmen der trigonometrischen Funktionen mit der Anschauung der

wechselnden Verhältnisse der Teile des Dreiecks, welche durch jene ausgedrückt werden: was hier die Anschauung in einem Blick, vollkommen und mit äußerster Genauigkeit auffaßt, nämlich wie der Kosinus abnimmt, indem der Sinus wächst, wie der Kosinus des einen Winkels der Sinus des andern ist, das umgekehrte Verhältnis der Ab- und Zunahme beider Winkel usw., welches ungeheuern Gewebes von Zahlen, welcher mühseligen Rechnung bedurfte es nicht, um dieses in abstracto auszudrücken: wie muß nicht, kann man sagen, die Zeit mit ihrer einen Dimension sich quälen, um die drei Dimensionen des Raumes wiederzugeben! Aber dies war notwendig, wenn wir, zum Behuf der Anwendung, die Verhältnisse des Raumes in abstrakte Begriffe niedergelegt besitzen wollten: unmittelbar konnten jene nicht in diese eingehen, sondern nur durch Vermittelung der rein zeitlichen Größe, der Zahl, als welche allein der abstrakten Erkenntnis sich unmittelbar anfügt. Noch ist bemerkenswert, daß, wie der Raum sich so sehr für die Anschauung eignet und, mittelst seiner drei Dimensionen, selbst komplizierte Verhältnisse leicht übersehen läßt, dagegen der abstrakten Erkenntnis sich entzieht; umgekehrt die Zeit zwar leicht in die abstrakten Begriffe eingeht, dagegen aber der Anschauung sehr wenig gibt: unsere Anschauung der Zahlen in ihrem eigentümlichen Element, der bloßen Zeit, ohne Hinzuziehung des Raumes, geht kaum bis zehn; darüber hinaus haben wir nur noch abstrakte Begriffe, nicht mehr anschauliche Erkenntnis der Zahlen: hingegen verbinden wir mit jedem Zahlwort und allen algebraischen Zeichen genau bestimmte abstrakte Begriffe.

Nebenbei ist hier zu bemerken, daß manche Geister nur im anschaulich Erkannten völlige Befriedigung finden. Grund und Folge des Seins im Raum anschaulich dargelegt, ist es, was sie suchen: ein Eukleidischer Beweis, oder eine arithmetische Auflösung räumlicher Probleme, spricht sie nicht an. Andere Geister hingegen verlangen die zur Anwendung und Mitteilung allein brauchbaren abstrakten Begriffe: sie haben Geduld und Gedächtnis für abstrakte Sätze, Formeln, Beweisführungen in langen Schlußketten, und Rechnungen, deren Zeichen die kompliziertesten Abstraktionen vertreten. Diese suchen Bestimmtheit: jene Anschaulichkeit. Der Unterschied ist charakteristisch.

Das Wissen, die abstrakte Erkenntnis, hat ihren größten Wert in der Mitteilbarkeit und in der Möglichkeit, fixiert aufbehalten zu werden: erst hiedurch wird sie für das Praktische so unschätzbar wichtig. Einer kann vom kausalen Zusammenhange der Veränderungen und Bewegungen natürlicher Körper eine

unmittelbare anschauliche Erkenntnis im bloßen Verstande haben und in derselben völlige Befriedigung finden; aber zur Mitteilung wird sie erst geschickt, nachdem er sie in Begriffen fixiert hat. Selbst für das Praktische ist eine Erkenntnis der ersteren Art hinreichend, sobald er auch die Ausführung ganz allein übernimmt, und zwar in einer, während noch die anschauliche Erkenntnis lebendig ist, ausführbaren Handlung; nicht aber, wenn er fremder Hilfe, oder auch nur eines zu verschiedenen Zeiten eintretenden eigenen Handelns und daher eines überlegten Planes bedarf. So kann z. B. ein geübter Billardspieler eine vollständige Kenntnis der Gesetze des Stoßes elastischer Körper aufeinander haben, bloß im Verstande, bloß für die unmittelbare Anschauung, und er reicht damit vollkommen aus: hingegen hat nur der wissenschaftliche Mechaniker ein eigentliches Wissen jener Gesetze, d. h. einer Erkenntnis in abstracto davon. Selbst zur Konstruktion von Maschinen reicht jene bloß intuitive Verstandeserkenntnis hin, wenn der Erfinder der Maschine sie auch allein ausführt, wie man oft an talentvollen Handwerkern ohne alle Wissenschaft sieht: hingegen sobald mehrere Menschen und eine zusammengesetzte, zu verschiedenen Zeitpunkten eintretende Tätigkeit derselben zur Ausführung einer mechanischen Operation, einer Maschine, eines Baues nötig sind, muß der, welcher sie leitet, den Plan in abstracto entworfen haben, und nur durch Beihilfe der Vernunft ist eine solche zusammenwirkende Tätigkeit möglich. Merkwürdig ist es aber, daß bei jener erstern Art von Tätigkeit, wo einer allein, in einer ununterbrochenen Handlung etwas ausführen soll, das Wissen, die Anwendung der Vernunft, die Reflexion ihm sogar oft hinderlich sein kann, z. B. eben beim Billardspielen, beim Fechten, beim Stimmen eines Instruments, beim Singen: hier muß die anschauliche Erkenntnis die Tätigkeit unmittelbar leiten: das Durchgehen durch die Reflexion macht sie unsicher, indem es die Aufmerksamkeit teilt und den Menschen verwirrt. Darum führen Wilde und rohe Menschen, die sehr wenig zu denken gewohnt sind, manche Leibesübungen, den Kampf mit Tieren, das Treffen mit dem Pfeil u. dgl. mit einer Sicherheit und Geschwindigkeit aus, die der reflektierende Europäer nie erreicht, eben weil seine Ueberlegung ihn schwanken und zaudern macht: denn er sucht z. B. die rechte Stelle, oder den rechten Zeitpunkt, aus dem gleichen Abstand von beiden falschen Extremen zu finden: der Naturmensch trifft sie unmittelbar, ohne auf die Abwege zu reflektieren. Ebenso hilft es mir nicht, wenn ich den Winkel, in welchem ich das Rasiermesser anzusetzen habe,

nach Graden und Minuten in abstracto anzugeben weiß, wenn ich ihn nicht intuitiv kenne, d. h. im Griff habe. Auf gleiche Weise störend ist ferner die Anwendung der Vernunft bei dem Verständnis der Physiognomie: auch dieses muß unmittelbar durch den Verstand geschehen: der Ausdruck, die Bedeutung der Züge läßt sich nur fühlen, sagt man, d. h. eben, geht nicht in die abstrakten Begriffe ein. Jeder Mensch hat seine unmittelbare intuitive Physiognomik und Pathognomik: doch erkennt einer deutlicher als der andere jene signatura rerum. Aber eine Physiognomik in abstracto zum Lehren und Lernen ist nicht zustande zu bringen; weil die Nuancen hier so fein sind, daß der Begriff nicht zu ihnen herab kann; daher das abstrakte Wissen sich zu ihnen verhält, wie ein musivisches Bild zu einem van der Werft oder Denner: wie, so fein auch die Mosaik ist, die Grenzen der Steine doch stets bleiben und daher kein stetiger Uebergang einer Tinte in die andere möglich ist; so sind auch die Begriffe, mit ihrer Starrheit und scharfen Begrenzung, so fein man sie auch durch nähere Bestimmung spalten möchte, stets unfähig, die feinen Modifikationen des Anschaulichen zu erreichen, auf welche es, bei der hier zum Beispiel genommenen Physiognomik, gerade ankommt*).

Diese nämliche Beschaffenheit der Begriffe, welche sie den Steinen des Musivbildes ähnlich macht, und vermöge welcher die Anschauung stets ihre Asymptote bleibt, ist auch der Grund, weshalb in der Kunst nichts Gutes durch sie geleistet wird. Will der Sänger, oder Virtuose, seinen Vortrag durch Reflexion leiten, so bleibt er tot. Dasselbe gilt vom Komponisten, vom Maler, ja vom Dichter; immer bleibt für die Kunst der Begriff unfruchtbar: bloß das Technische in ihr mag er leiten: sein Gebiet ist die Wissenschaft. Wir werden im dritten Buch näher untersuchen, weshalb alle echte Kunst aus der anschaulichen Erkenntnis hervorgeht, nie aus dem Begriff. — Sogar auch in Hinsicht auf das Betragen, auf die persönliche Annehmlichkeit im Umgange, taugt der Begriff nur negativ, um die groben Ausbrüche

*) Ich bin dieserwegen der Meinung, daß die Physiognomik nicht weiter mit Sicherheit gehen kann, als zur Aufstellung einiger ganz allgemeiner Regeln, z. B. solcher: in Stirn und Auge ist das Intellektuale, im Munde und der untern Gesichtshälfte das Ethische, die Willensäußerung, zu lesen; — Stirn und Auge erläutern sich gegenseitig, jedes von beiden, ohne das andere gesehen, ist nur halb verständlich: — Genie ist nie ohne hohe, breite, schön gewölbte Stirn; diese aber oft ohne jenes; — von einem geistreichen Aussehen ist auf Geist um so sicherer zu schließen, je häßlicher das Gesicht ist, und von einem dummen Aussehen auf Dummheit desto sicherer, je schöner das Gesicht ist; weil Schönheit, als Angemessenheit zu dem Typus der Menschheit, schon an und für sich auch den Ausdruck geistiger Klarheit trägt, Häßlichkeit sich entgegengesetzt verhält, usw.

des Egoismus und der Bestialität zurückzuhalten, wie denn die Höflichkeit sein löbliches Werk ist; aber das Anziehende, Graziose, Einnehmende des Betragens, das Liebevolle und Freundliche, darf nicht aus dem Begriff hervorgegangen sein: sonst

„fühlt man Absicht und man ist verstimmt." —

Alle Verstellung ist Werk der Reflexion; aber auf die Dauer und unausgesetzt ist sie nicht haltbar: nemo potest personam diu ferre fictam, sagt Seneka, im Buche de clementia: auch wird sie dann meistens erkannt und verfehlt ihre Wirkung. Im hohen Lebensdrange, wo es schneller Entschlüsse, kecken Handelns, raschen und festen Ergreifens bedarf, ist zwar Vernunft nötig, kann aber, wenn sie die Oberhand gewinnt und das intuitive, unmittelbare, rein verständige Ausfinden und zugleich Ergreifen des Rechten verwirrend hindert und Unentschlossenheit herbeiführt, leicht alles verderben.

Endlich geht auch Tugend und Heiligkeit nicht aus Reflexionen hervor, sondern aus der innern Tiefe des Willens und deren Verhältnis zum Erkennen. Diese Erörterung gehört an eine ganz andere Stelle dieser Schrift: nur so viel mag ich hier bemerken, daß die auf das Ethische sich beziehenden Dogmen in der Vernunft ganzer Nationen dieselben sein können, aber das Handeln in jedem Individuo ein anderes, und so auch umgekehrt: das Handeln geschieht, wie man spricht, nach Gefühlen: d. h. eben nur nicht nach Begriffen, nämlich dem ethischen Gehalte nach. Die Dogmen beschäftigen die müßige Vernunft: das Handeln geht zuletzt unabhängig von ihnen seinen Gang, meistens nicht nach abstrakten, sondern nach unausgesprochenen Maximen, deren Ausdruck eben der ganze Mensch selbst ist. Daher, wie verschieden auch die religiösen Dogmen der Völker sind, so ist doch bei allen die gute Tat von unaussprechlicher Zufriedenheit, die böse von unendlichem Grausen begleitet: erstere erschüttert kein Spott: von letzterem befreit keine Absolution des Beichtvaters. Jedoch soll hierdurch nicht geleugnet werden, daß bei der Durchführung eines tugendhaften Wandels Anwendung der Vernunft nötig sei; nur ist sie nicht die Quelle desselben; sondern ihre Funktion ist eine untergeordnete, nämlich die Bewahrung gefaßter Entschlüsse, das Vorhalten der Maximen, zum Widerstand gegen die Schwäche des Augenblicks und zur Konsequenz des Handelns. Dasselbe leistet sie am Ende auch in der Kunst, wo sie doch ebenso in der Hauptsache nichts vermag, aber die Ausführung unterstützt, eben weil

der Genius nicht in jeder Stunde zu Gebote steht, das Werk aber doch in allen Teilen vollendet und zu einem Ganzen gerundet sein soll *).

§ 13.

Alle diese Betrachtungen, sowohl des Nutzens, als des Nachteils der Anwendung der Vernunft, sollen dienen, deutlich zu machen, daß, obwohl das abstrakte Wissen der Regler der anschaulichen Vorstellung und auf diese gegründet ist, es ihr doch keineswegs so kongruiert, daß es überall die Stelle derselben vertreten könnte: vielmehr entspricht es ihr nie ganz genau; daher, wie wir gesehen haben, zwar viele der menschlichen Verrichtungen nur durch Hilfe der Vernunft und des überlegten Verfahrens, jedoch einige besser ohne deren Anwendung zustande kommen. — Eben jene Inkongruenz der anschaulichen und der abstrakten Erkenntnis, vermöge welcher diese sich jener immer nur so annähert, wie die Musivarbeit der Malerei, ist nun auch der Grund eines sehr merkwürdigen Phänomens, welches, eben wie die Vernunft, der menschlichen Natur ausschließlich eigen ist, dessen bisher immer von neuem versuchte Erklärungen aber alle ungenügend sind: ich meine das Lachen. Wir können, dieses seines Ursprungs wegen, uns einer Erörterung desselben an dieser Stelle nicht entziehen, obwohl sie unsern Gang von neuem aufhält. Das Lachen entsteht jedesmal aus nichts anderem, als aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten, die durch ihn, in irgendeiner Beziehung, gedacht worden waren, und es ist selbst eben nur der Ausdruck dieser Inkongruenz. Sie tritt oft dadurch hervor, daß zwei oder mehrere reale Objekte durch einen Begriff gedacht und seine Identität auf sie übertragen wird; darauf aber eine gänzliche Verschiedenheit derselben im übrigen es auffallend macht, daß der Begriff nur in einer einseitigen Rücksicht auf sie paßte. Ebensooft jedoch ist es ein einziges reales Objekt, dessen Inkongruenz zu dem Begriff, dem es einerseits mit Recht subsumiert worden, plötzlich fühlbar wird. Je richtiger nun einerseits die Subsumtion solcher Wirklichkeiten unter den Begriff ist, und je größer und greller andererseits ihre Unangemessenheit zu ihm, desto stärker ist die aus diesem Gegensatz entspringende Wirkung des Lächerlichen. Jedes Lachen also entsteht auf Anlaß einer paradoxen und daher unerwarteten Subsumtion; gleichviel ob diese durch Worte oder

*) Hiezu Kap. 7 des zweiten Bandes.

Taten sich ausspricht. Dies in der Kürze die richtige Erklärung des Lächerlichen.

Ich werde mich hier nicht damit aufhalten, Anekdoten als Beispiele desselben zu erzählen, um daran meine Erklärung zu erläutern: denn diese ist so einfach und faßlich, daß sie dessen nicht bedarf, und zum Beleg derselben ist jedes Lächerliche, dessen sich der Leser erinnert, auf gleiche Weise tauglich. Wohl aber erhält unsere Erklärung Bestätigung und Erläuterung zugleich durch die Entfaltung zweier Arten des Lächerlichen, in welche es zerfällt, und die eben aus jener Erklärung hervorgehen. Entweder nämlich sind in der Erkenntnis zwei oder mehrere sehr verschiedene reale Objekte, anschauliche Vorstellungen, vorhergegangen, und man hat sie willkürlich durch die Einheit eines beide fassenden Begriffes identifiziert: diese Art des Lächerlichen heißt Witz. Oder aber umgekehrt, der Begriff ist in der Erkenntnis zuerst da, und man geht nun von ihm zur Realität und zum Wirken auf dieselbe, zum Handeln über: Objekte, die übrigens grundverschieden, aber alle in jenem Begriffe gedacht sind, werden nun auf gleiche Weise angesehen und behandelt, bis ihre übrige große Verschiedenheit zur Ueberraschung und zum Erstaunen des Handelnden hervortritt: diese Art des Lächerlichen heißt Narrheit. Demnach ist jedes Lächerliche entweder ein witziger Einfall, oder eine närrische Handlung, je nachdem von der Diskrepanz der Objekte auf die Identität des Begriffs, oder aber umgekehrt gegangen wurde: ersteres immer willkürlich, letzteres immer unwillkürlich und von außen aufgedrungen. Diesen Ausgangspunkt nun aber scheinbar umzukehren und Witz als Narrheit zu maskieren, ist die Kunst der Hofnarren und des Hanswurst: ein solcher, der Diversität der Objekte sich wohl bewußt, vereinigt dieselben, mit heimlichem Witz, unter einem Begriff, von welchem sodann ausgehend er von der nachher gefundenen Diversität der Objekte, diejenige Ueberraschung erhält, welche er selbst sich vorbereitet hatte. — Es ergibt sich aus dieser kurzen, aber hinreichenden Theorie des Lächerlichen, daß, letztern Fall der Lustigmacher beiseite gesetzt, der Witz sich immer in Worten zeigen muß, die Narrheit aber meistens in Handlungen, wiewohl auch in Worten, wenn sie nämlich nur ihr Vorhaben ausspricht, statt es wirklich zu vollführen, oder auch sich in bloßen Urteilen und Meinungen äußert.

Zur Narrheit gehört auch die Pedanterei. Sie entsteht daraus, daß man wenig Zutrauen zu seinem eigenen Verstande hat und daher ihm es nicht überlassen mag, im einzelnen Fall unmittelbar das Rechte zu erkennen, demnach ihn ganz und gar

unter die Vormundschaft der Vernunft stellt und sich dieser überall bedienen, d. h. immer von allgemeinen Begriffen, Regeln, Maximen ausgehen und sich genau an sie halten will, im Leben, in der Kunst, ja im ethischen Wohlverhalten. Daher das der Pedanterei eigene Kleben an der Form, an der Manier, am Ausdruck und Wort, welche bei ihr an die Stelle des Wesens der Sache treten. Da zeigt sich denn bald die Inkongruenz des Begriffs zur Realität, zeigt sich, wie jener nie auf das einzelne herabgeht, und wie seine Allgemeinheit und starre Bestimmtheit nie genau zu den feinen Nuancen und mannigfaltigen Modifikationen der Wirklichkeit passen kann. Der Pedant kommt daher mit seinen allgemeinen Maximen im Leben fast immer zu kurz, zeigt sich unklug, abgeschmackt, unbrauchbar: in der Kunst, für die der Begriff unfruchtbar ist, produziert er leblose, steife, manierierte Aftergeburten. Sogar in ethischer Hinsicht kann der Vorsatz, recht oder edel zu handeln, nicht überall nach abstrakten Maximen ausgeführt werden; weil in vielen Fällen die unendlich fein nuancierte Beschaffenheit der Umstände eine unmittelbar aus dem Charakter hervorgegangene Wahl des Rechten nötig macht, indem die Anwendung bloß abstrakter Maximen teils, weil sie nur halb passen, falsche Resultate gibt, teils nicht durchzuführen ist, indem sie dem individuellen Charakter des Handelnden fremd sind und dieser sich nie ganz verleugnen läßt: daher dann Inkonsequenzen folgen. Wir können Kanten, sofern er zur Bedingung des moralischen Werts einer Handlung macht, daß sie aus rein vernünftigen abstrakten Maximen, ohne alle Neigung oder momentane Aufwallung geschehe, vom Vorwurf der Veranlassung moralischer Pedanterei nicht ganz frei sprechen; welcher Vorwurf auch der Sinn des Schillerschen Epigramms, „Gewissensskrupel" überschrieben ist. — Wenn, besonders in politischen Angelegenheiten, geredet wird von Doktrinärs, Theoretikern, Gelehrten usw.; so sind Pedanten gemeint, d. h. Leute, welche die Dinge wohl in abstracto, aber nicht in concreto kennen. Die Abstraktion besteht im Wegdenken der näheren Bestimmungen: gerade auf diese aber kommt im Praktischen sehr viel an.

Noch ist, zur Vervollständigung der Theorie, eine Afterart des Witzes zu erwähnen, das Wortspiel, calembourg, pun, zu welchem auch die Zweideutigkeit, l'équivoque, deren Hauptgebrauch der obszöne (die Zote) ist, gezogen werden kann. Wie der Witz zwei sehr verschiedene reale Objekte unter einen Begriff zwingt, so bringt das Wortspiel zwei verschiedene Begriffe, durch Benutzung des Zufalls, unter ein Wort: derselbe Kontrast

entsteht wieder, aber viel matter und oberflächlicher, weil er nicht aus dem Wesen der Dinge, sondern aus dem Zufall der Namengebung entsprungen ist. Beim Witz ist die Identität im Begriff, die Verschiedenheit in der Wirklichkeit; beim Wortspiel aber ist die Verschiedenheit in den Begriffen und die Identität in der Wirklichkeit, als zu welcher der Wortlaut gehört. Es wäre nur ein etwas zu gesuchtes Gleichnis, wenn man sagte, das Wortspiel verhalte sich zum Witz wie die Parabel des obern umgekehrten Kegels zu der des untern. Der Mißverstand des Wortes aber, oder das quid pro quo, ist der unwillkürliche Calembourg, und verhält sich zu diesem gerade so wie die Narrheit zum Witz; daher auch muß oft der Harthörige, so gut wie der Narr, Stoff zum Lachen geben, und schlechte Komödienschreiber brauchen jenen statt diesen, um Lachen zu erregen.

Ich habe das Lachen hier bloß von der psychischen Seite betrachtet: hinsichtlich der physischen verweise ich auf das in Parerga, Bd. 2, Kap. 6, § 96, S. 134 erste Aufl. (2. Aufl. § 98), darüber Beigebrachte *).

§ 14.

Von allen diesen mannigfaltigen Betrachtungen, durch welche hoffentlich der Unterschied und das Verhältnis zwischen der Erkenntnisweise der Vernunft, dem Wissen, dem Begriff einerseits, und der unmittelbaren Erkenntnis in der reinsinnlichen, mathematischen Anschauung und der Auffassung durch den Verstand andererseits, zu völliger Deutlichkeit gebracht ist, ferner auch von den episodischen Erörterungen über Gefühl und Lachen, auf welche wir durch die Betrachtung jenes merkwürdigen Verhältnisses unserer Erkenntnisweisen fast unumgänglich geleitet wurden, — kehre ich nunmehr zurück zur ferneren Erörterung der Wissenschaft, als des, neben Sprache und besonnenem Handeln, dritten Vorzugs, den die Vernunft dem Menschen gibt. Die allgemeine Betrachtung der Wissenschaft, die uns hier obliegt, wird teils ihre Form, teils die Begründung ihrer Urteile, endlich auch ihren Gehalt betreffen.

Wir haben gesehen, daß, die Grundlage der reinen Logik ausgenommen, alles Wissen überhaupt seinen Ursprung nicht in der Vernunft selbst hat; sondern, anderweitig als anschauliche Erkenntnis gewonnen, in ihr niedergelegt ist, indem es dadurch in eine ganz andere Erkenntnisweise, die abstrakte, überging.

*) Hiezu Kap. 8. des zweiten Bandes.

Alles Wissen, d. h. zum Bewußtsein in abstracto erhobene Erkenntnis, verhält sich zur eigentlichen Wissenschaft wie ein Bruchstück zum Ganzen. Jeder Mensch hat durch Erfahrung, durch Betrachtung des sich darbietenden Einzelnen, ein Wissen um mancherlei Dinge erlangt: aber nur wer sich die Aufgabe macht, über irgendeine Art von Gegenständen vollständige Erkenntnis in abstracto zu erlangen, strebt nach Wissenschaft. Durch den Begriff allein kann er jene Art aussondern; daher steht an der Spitze jeder Wissenschaft ein Begriff, durch welchen der Teil aus dem Ganzen aller Dinge gedacht wird, von welchem sie eine vollständige Erkenntnis in abstracto verspricht: z. B. der Begriff der räumlichen Verhältnisse, oder des Wirkens unorganischer Körper aufeinander, oder der Beschaffenheit der Pflanzen, der Tiere, oder der sukzessiven Veränderungen der Oberfläche des Erdballs, oder der Veränderungen des Menschengeschlechts im ganzen, oder des Baues einer Sprache usw. Wollte die Wissenschaft die Kenntnis von ihrem Gegenstande dadurch erlangen, daß sie alle durch den Begriff gedachten Dinge einzeln erforschte, bis sie so allmählich das Ganze erkannt hätte; so würde teils kein menschliches Gedächtnis zureichen, teils keine Gewißheit der Vollständigkeit zu erlangen sein. Daher benutzt sie jene oben erörterte Eigentümlichkeit der Begriffssphären, einander einzuschließen, und geht hauptsächlich auf die weiteren Sphären, welche innerhalb des Begriffs ihres Gegenstandes überhaupt liegen: indem sie deren Verhältnisse zueinander bestimmt hat, ist eben damit auch alles in ihnen Gedachte im allgemeinen mit bestimmt und kann nun, mittelst Aussonderung immer engerer Begriffssphären, genauer und genauer bestimmt werden. Hiedurch wird es möglich, daß eine Wissenschaft ihren Gegenstand ganz umfasse. Dieser Weg, den sie zur Erkenntnis geht, nämlich vom Allgemeinen zum Besonderen, unterscheidet sie vom gemeinen Wissen: daher ist die systematische Form ein wesentliches und charakteristisches Merkmal der Wissenschaft. Die Verbindung der allgemeinsten Begriffssphären jeder Wissenschaft, d. h. die Kenntnis ihrer obersten Sätze, ist unumgängliche Bedingung ihrer Erlernung: wie weit man von diesen auf die mehr besonderen Sätze gehen will, ist beliebig und vermehrt nicht die Gründlichkeit, sondern den Umfang der Gelehrsamkeit. — Die Zahl der oberen Sätze, welchen die übrigen alle untergeordnet sind, ist in den verschiedenen Wissenschaften sehr verschieden, so daß in einigen mehr Subordination, in andern mehr Koordination ist; in welcher Hinsicht jene mehr die Urteilskraft, diese das Gedächtnis in Anspruch nehmen. Es war schon den

Scholastikern bekannt*), daß, weil der Schluß zwei Prämissen erfordert, keine Wissenschaft von einem einzigen nicht weiter abzuleitenden Obersatz ausgehen kann; sondern deren mehrere, wenigstens zwei, haben muß. Die eigentlich klassifizierenden Wissenschaften: Zoologie, Botanik, auch Physik und Chemie, sofern diese letzteren auf wenige Grundkräfte alles unorganische Wirken zurückführen, haben die meiste Subordination; hingegen hat Geschichte eigentlich gar keine, da das Allgemeine in ihr bloß in der Uebersicht der Hauptperioden besteht, aus denen aber die besonderen Begebenheiten sich nicht ableiten lassen und ihnen nur der Zeit nach subordiniert, dem Begriff nach koordiniert sind: daher Geschichte, genau genommen, zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft ist. In der Mathematik sind zwar, nach der Eukleidischen Behandlung, die Axiome die allein indemonstrabeln Obersätze und ihnen alle Demonstrationen stufenweise streng subordiniert: jedoch ist diese Behandlung ihr nicht wesentlich, und in der Tat hebt jeder Lehrsatz doch wieder eine neue räumliche Konstruktion an, die an sich von den vorherigen unabhängig ist und eigentlich auch völlig unabhängig von ihnen erkannt werden kann, aus sich selbst, in der reinen Anschauung des Raumes, in welcher auch die verwickeltste Konstruktion eigentlich so unmittelbar evident ist wie das Axiom: doch davon ausführlich weiter unten. Inzwischen bleibt immer jeder mathematische Satz doch eine allgemeine Wahrheit, welche für unzählige einzelne Fälle gilt, auch ist ein stufenweiser Gang von den einfachen Sätzen zu den komplizierten, welche auf jene zurückzuführen sind, ihr wesentlich: also ist Mathematik in jeder Hinsicht Wissenschaft. — Die Vollkommenheit einer Wissenschaft als solcher, d. h. der Form nach, besteht darin, daß so viel wie möglich Subordination und wenig Koordination der Sätze sei. Das allgemein wissenschaftliche Talent ist demnach die Fähigkeit, die Begriffssphären nach ihren verschiedenen Bestimmungen zu subordinieren, damit, wie Plato wiederholentlich anempfiehlt, nicht bloß ein Allgemeines und unmittelbar unter diesem eine unübersehbare Mannigfaltigkeit nebeneinander gestellt die Wissenschaft ausmache; sondern vom Allgemeinsten zum Besonderen die Kenntnis allmählich herabschreite, durch Mittelbegriffe und nach immer näheren Bestimmungen gemachte Einteilungen. Nach Kants Ausdrücken heißt dies, dem Gesetz der Homogeneität und dem der Spezifikation gleichmäßig Genüge leisten. Eben daraus aber, daß dieses die eigentliche wissenschaft-

*) Suarez, Disput. metaphysicae, disp. III, sect. 3. tit. 3.

liche Vollkommenheit ausmacht, ergibt sich, daß der Zweck der Wissenschaft nicht größere Gewißheit ist: denn diese kann auch die abgerissenste einzelne Erkenntnis ebensosehr haben; sondern Erleichterung des Wissens, durch die Form desselben, und dadurch gegebene Möglichkeit der Vollständigkeit des Wissens. Es ist deshalb eine zwar gangbare, aber verkehrte Meinung, daß Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis in der größern Gewißheit bestehe, und ebenso falsch ist die hieraus hervorgegangene Behauptung, daß nur Mathematik und Logik Wissenschaften im eigentlichen Sinne wären; weil nur in ihnen wegen ihrer gänzlichen Apriorität, unumstößliche Gewißheit der Erkenntnis ist. Dieser letztere Vorzug selbst ist ihnen nicht abzustreiten: nur gibt er ihnen keinen besonderen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit, als welche nicht in der Sicherheit, sondern in der durch das stufenweise Herabsteigen vom Allgemeinen zum Besonderen begründeten systematischen Form der Erkenntnis liegt. — Dieser den Wissenschaften eigentümliche Weg der Erkenntnis, vom Allgemeinen zum Besonderen, bringt es mit sich, daß in ihnen vieles durch Ableitung aus vorhergegangenen Sätzen, also durch Beweise, begründet wird, und dies hat den alten Irrtum veranlaßt, daß nur das Bewiesene vollkommen wahr sei und jede Wahrheit eines Beweises bedürfe; da vielmehr im Gegenteil jeder Beweis einer unbewiesenen Wahrheit bedarf, die zuletzt ihn, oder auch wieder seine Beweise, stützt, daher eine unmittelbar begründete Wahrheit der durch einen Beweis begründeten so vorzuziehen ist, wie Wasser aus der Quelle dem aus dem Aquädukt. Anschauung, teils reine a priori, wie sie die Mathematik, teils empirische a posteriori, wie sie alle anderen Wissenschaften begründet, ist die Quelle aller Wahrheit und die Grundlage aller Wissenschaft. (Auszunehmen ist allein die auf nichtanschauliche, aber doch unmittelbare Kenntnis der Vernunft von ihren eigenen Sätzen gegründete Logik.) Nicht die bewiesenen Urteile, noch ihre Beweise; sondern jene aus der Anschauung unmittelbar geschöpften und auf sie, statt alles Beweises, gegründeten Urteile sind in der Wissenschaft das, was die Sonne im Weltgebäude: denn von ihnen geht alles Licht aus, von welchem erleuchtet die anderen wieder leuchten. Unmittelbar aus der Anschauung die Wahrheit solcher ersten Urteile zu begründen, solche Grundfesten der Wissenschaft aus der unübersehbaren Menge realer Dinge herauszuheben; das ist das Werk der Urteilskraft, welche in dem Vermögen, das anschaulich Erkannte richtig und genau ins abstrakte Bewußtsein zu übertragen, besteht, und demnach die Vermittlerin zwischen Verstand und Ver-

nunft ist. Nur ausgezeichnete und das gewöhnliche Maß überschreitende Stärke derselben in einem Individuo kann die Wissenschaften wirklich weiterbringen: aber Sätze aus Sätzen zu folgern, zu beweisen, zu schließen, vermag jeder, der nur gesunde Vernunft hat. Hingegen das anschaulich Erkannte in angemessene Begriffe für die Reflexion absetzen und fixieren, so daß einerseits das Gemeinsame vieler realen Objekte durch einen Begriff, andererseits ihr Verschiedenes durch ebenso viele Begriffe gedacht wird, und also das Verschiedene, trotz einer teilweisen Uebereinstimmung, doch als verschieden, dann aber wieder das Identische, trotz einer teilweisen Verschiedenheit, doch als identisch erkannt und gedacht wird, alles gemäß dem Zweck und der Rücksicht, die jedesmal obwalten: dies alles tut die Urteilskraft. Mangel derselben ist Einfalt. Der Einfältige verkennt bald die teilweise oder relative Verschiedenheit des in einer Rücksicht Identischen, bald die Identität des relativ oder teilweise Verschiedenen. Uebrigens kann auch auf diese Erklärung der Urteilskraft Kants Einteilung derselben in reflektierende und subsumierende angewandt werden, je nachdem sie nämlich von den anschaulichen Objekten zum Begriff, oder von diesem zu jenen übergeht, in beiden Fällen immer vermittelnd zwischen der anschaulichen Erkenntnis des Verstandes und der reflektiven der Vernunft. — Es kann keine Wahrheit geben, die unbedingt allein durch Schlüsse herauszubringen wäre; sondern die Notwendigkeit, sie bloß durch Schlüsse zu begründen, ist immer nur relativ, ja subjektiv. Da alle Beweise Schlüsse sind, so ist für eine neue Wahrheit nicht zuerst ein Beweis, sondern unmittelbare Evidenz zu suchen, und nur so lange es an dieser gebricht, der Beweis einstweilen aufzustellen. Durch und durch beweisbar kann keine Wissenschaft sein; so wenig als ein Gebäude in der Luft stehn kann: alle ihre Beweise müssen auf ein Anschauliches und daher nicht mehr Beweisbares zurückführen. Denn die ganze Welt der Reflexion ruht und wurzelt auf der anschaulichen Welt. Alle letzte, d. h. ursprüngliche Evidenz, ist eine anschauliche; dies verrät schon das Wort. Demnach ist sie entweder eine empirische, oder aber auf die Anschauung a priori der Bedingungen möglicher Erfahrung gegründet: in beiden Fällen liefert sie daher nur immanente, nicht transzendente Erkenntnis. Jeder Begriff hat seinen Wert und sein Dasein allein in der, wenn auch sehr vermittelnden Beziehung auf eine anschauliche Vorstellung: was von den Begriffen gilt, gilt auch von den aus ihnen zusammengesetzten Urteilen, und von den ganzen Wissenschaften. Daher muß es irgendwie möglich sein, jede

Wahrheit, die durch Schlüsse gefunden und durch Beweise mitgeteilt wird, auch ohne Beweise und Schlüsse unmittelbar zu erkennen. Am schwersten ist dies gewiß bei manchen komplizierten mathematischen Sätzen, zu denen wir allein an Schlußketten gelangen, z. B. die Berechnung der Sehnen und Tangenten zu allen Bögen, mittelst Schlüssen aus dem Pythagorischen Lehrsatze: allein auch eine solche Wahrheit kann nicht wesentlich und allein auf abstrakten Sätzen beruhen, und auch die ihr zum Grunde liegenden räumlichen Verhältnisse müssen für die reine Anschauung a priori so hervorgehoben werden können, daß ihre abstrakte Aussage unmittelbar begründet wird. Vom Beweisen in der Mathematik wird aber sogleich ausführlich die Rede sein.

Wohl wird oft und in hohem Tone geredet von Wissenschaften, welche durchweg auf richtigen Schlüssen aus sichern Prämissen beruhen und deshalb unumstößlich wahr seien. Allein durch rein logische Schlußketten wird man, seien die Prämissen auch noch so wahr, nie mehr erhalten, als eine Verdeutlichung und Ausführung dessen, was schon in den Prämissen fertig liegt: man wird also nur explicite darlegen, was daselbst implicite verstanden war. Mit jenen angerühmten Wissenschaften meint man jedoch besonders die mathematischen, namentlich die Astronomie. Die Sicherheit dieser letzteren stammt aber daher, daß ihr die a priori gegebene, also unfehlbare Anschauung des Raumes zum Grunde liegt, alle räumlichen Verhältnisse aber eines aus dem andern, mit einer Notwendigkeit (Seinsgrund), welche Gewißheit a priori liefert, folgen und sich daher mit Sicherheit auseinander ableiten lassen. Zu diesen mathematischen Bestimmungen kommt hier nur noch eine einzige Naturkraft, die Schwere, welche genau im Verhältnis der Massen und des Quadrats der Entfernung wirkt, und endlich das a priori gesicherte, weil aus dem der Kausalität folgende, Gesetz der Trägheit, nebst dem empirischen Datum der ein für allemal jeder dieser Massen aufgedrückten Bewegung. Dies ist das ganze Material der Astronomie, welches, sowohl durch seine Einfachheit, als seine Sicherheit, zu festen und, vermöge der Größe und Wichtigkeit der Gegenstände, sehr interessanten Resultaten führt. Z. B. kenne ich die Masse eines Planeten und die Entfernung seines Trabanten von ihm, so kann ich auf die Umlaufszeit dieses mit Sicherheit schließen, nach dem zweiten Keplerschen Gesetz: der Grund dieses Gesetzes ist aber, daß, bei dieser Entfernung, nur diese Velozität den Trabanten zugleich an den Planeten fesselt und ihn vom Hineinfallen in denselben abhält. — Also nur auf solcher geometrischen Grundlage, d. h. mittelst

einer Anschauung a priori, und noch dazu unter Anwendung eines Naturgesetzes, da läßt sich mit Schlüssen weit gelangen; weil sie hier gleichsam bloß Brücken von einer anschaulichen Auffassung zur andern sind; nicht aber ebenso mit bloßen und reinen Schlüssen auf dem ausschließlich logischen Wege. — Der Ursprung der ersten astronomischen Grundwahrheiten aber ist eigentlich Induktion, d. h. Zusammenfassung des in vielen Anschauungen Gegebenen in ein richtiges unmittelbar begründetes Urteil: aus diesem werden nachher Hypothesen gebildet, deren Bestätigung durch die Erfahrung, als der Vollständigkeit sich nähernde Induktion, den Beweis für jenes erste Urteil gibt. Z. B. die scheinbare Bewegung der Planeten ist empirisch erkannt: nach vielen falschen Hypothesen über den räumlichen Zusammenhang dieser Bewegung (Planetenbahn), ward endlich die richtige gefunden, sodann die Gesetze, welche sie befolgt (die Keplerischen), zuletzt auch die Ursache derselben (allgemeine Gravitation), und sämtlichen Hypothesen gab die empirisch erkannte Uebereinstimmung aller vorkommenden Fälle mit ihnen und mit den Folgerungen aus ihnen, also Induktion, vollkommene Gewißheit. Die Auffindung der Hypothese war Sache der Urteilskraft, welche die gegebene Tatsache richtig auffaßte und demgemäß ausdrückte; Induktion aber, d. h. vielfache Anschauung, bestätigte ihre Wahrheit. Aber sogar auch unmittelbar, durch eine einzige empirische Anschauung, könnte diese begründet werden, sobald wir die Welträume frei durchlaufen könnten und teleskopische Augen hätten. Folglich sind Schlüsse auch hier nicht die wesentliche und einzige Quelle der Erkenntnis, sondern immer wirklich nur ein Notbehelf.

Endlich wollen wir, um ein drittes heterogenes Beispiel aufzustellen, noch bemerken, daß auch die sogenannten metaphysischen Wahrheiten, d. h. solche, wie sie Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft aufstellt, nicht den Beweisen ihre Evidenz verdanken. Das a priori Gewisse erkennen wir unmittelbar: es ist, als die Form aller Erkenntnis, uns mit der größten Notwendigkeit bewußt. Z. B. daß die Materie beharrt, d. h. weder entstehen, noch vergehen kann, wissen wir unmittelbar als negative Wahrheit: denn unsere reine Anschauung von Raum und Zeit gibt die Möglichkeit der Bewegung; der Verstand gibt, im Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit der Aenderung der Form und Qualität: aber zu einem Entstehen oder Verschwinden von Materie gebricht es uns an Formen der Vorstellbarkeit. Daher ist jene Wahrheit zu allen Zeiten, überall und jedem evident gewesen, noch jemals im Ernst bezweifelt

worden; was nicht sein könnte, wenn ihr Erkenntnisgrund kein anderer wäre, als ein so schwieriger auf Nadelspitzen einherschreitender Kantischer Beweis. Ja, überdies habe ich (wie im Anhange ausgeführt) Kants Beweis falsch befunden und oben gezeigt, daß nicht aus dem Anteil, den die Zeit, sondern aus dem, welchen der Raum an der Möglichkeit der Erfahrung hat, das Beharren der Materie abzuleiten ist. Die eigentliche Begründung aller in diesem Sinn metaphysisch genannter Wahrheiten, d. h. abstrakter Ausdrücke der notwendigen und allgemeinen Formen des Erkennens, kann nicht wieder in abstrakten Sätzen liegen; sondern nur im unmittelbaren, sich durch apodiktische und keine Widerlegung besorgende Aussagen **a priori** kundgebenden Bewußtsein der Formen des Vorstellens. Will man dennoch einen Beweis derselben geben, so kann dieser nur darin bestehen, daß man nachweist, in irgendeiner nicht bezweifelten Wahrheit sei die zu beweisende schon als Teil, oder als Voraussetzung enthalten: so habe ich z. B. gezeigt, daß alle empirische Anschauung schon die Anwendung des Gesetzes der Kausalität enthält, dessen Erkenntnis daher Bedingung aller Erfahrung ist und darum nicht erst durch diese gegeben und bedingt sein kann, wie Hume behauptete. — Beweise sind überhaupt weniger für die, welche lernen, als für die, welche disputieren wollen. Diese leugnen hartnäckig die unmittelbar begründete Einsicht: nur die Wahrheit kann nach allen Seiten konsequent sein; man muß daher jenen zeigen, daß sie unter **einer** Gestalt und mittelbar zugeben, was sie unter einer andern Gestalt und unmittelbar leugnen, also den logisch notwendigen Zusammenhang zwischen dem Geleugneten und dem Zugestandenen.

Außerdem bringt aber auch die wissenschaftliche Form, nämlich Unterordnung alles Besonderen unter ein Allgemeines und so immerfort aufwärts, es mit sich, daß die Wahrheit vieler Sätze nur logisch begründet wird, nämlich durch ihre Abhängigkeit von anderen Sätzen, also durch Schlüsse, die zugleich als Beweise auftreten. Man soll aber nie vergessen, daß diese ganze Form nur ein Erleichterungsmittel der Erkenntnis ist, nicht aber ein Mittel zu größerer Gewißheit. Es ist leichter, die Beschaffenheit eines Tieres aus der Spezies, zu der es gehört, und so aufwärts aus dem genus, der Familie, der Ordnung, der Klasse zu erkennen, als das jedesmal gegebene Tier für sich zu untersuchen; aber die Wahrheit aller durch Schlüsse abgeleiteter Sätze ist immer nur bedingt und zuletzt abhängig von irgendeiner, die nicht auf Schlüssen, sondern auf Anschauung beruht. Läge diese letztere uns immer so nahe, wie die Ableitung durch

einen Schluß, so wäre sie durchaus vorzuziehen. Denn alle Ableitung aus Begriffen ist, wegen des oben gezeigten mannigfaltigen Ineinandergreifens der Sphären und der oft schwankenden Bestimmung ihres Inhalts, vielen Täuschungen ausgesetzt; wovon so viele Beweise falscher Lehren und Sophismen jeder Art Beispiele sind. — Schlüsse sind zwar der Form nach völlig gewiß: allein sie sind sehr unsicher durch ihre Materie, die Begriffe; weil teils die Sphären dieser oft nicht scharf genug bestimmt sind, teils sich so mannigfaltig durchschneiden, daß eine Sphäre teilweise in vielen andern enthalten ist, und man also willkürlich aus ihr in die eine oder die andere von diesen übergehen kann und von da wieder weiter, wie bereits dargestellt. Oder mit andern Worten: der terminus minor und auch der medius können immer verschiedenen Begriffen untergeordnet werden, aus denen man beliebig den terminus major und den medius wählt, wonach dann der Schluß verschieden ausfällt. — Ueberall folglich ist unmittelbare Evidenz der bewiesenen Wahrheit weit vorzuziehen, und diese nur da anzunehmen, wo jene zu weit herzuholen wäre, nicht aber, wo sie ebenso nahe oder gar näher liegt als diese. Daher sahen wir oben, daß in der Tat bei der Logik, wo die unmittelbare Erkenntnis uns in jedem einzelnen Fall näher liegt, als die abgeleitete wissenschaftliche, wir unser Denken immer nur nach der unmittelbaren Erkenntnis der Denkgesetze leiten und die Logik unbenutzt lassen *).

§ 15.

Wenn wir nun mit unserer Ueberzeugung, daß die Anschauung die erste Quelle aller Evidenz, und die unmittelbare oder vermittelte Beziehung auf sie allein absolute Wahrheit ist, daß ferner der nächste Weg zu dieser stets der sicherste ist, da jede Vermittelung durch Begriffe vielen Täuschungen aussetzt; logischen Begründung auf eine anschauliche; sie hingegen ist mit — wenn wir, sage ich, mit dieser Ueberzeugung uns zur Mathematik wenden, wie sie vom Eukleides als Wissenschaft aufgestellt und bis auf den heutigen Tag im ganzen geblieben ist; so können wir nicht umhin, den Weg, den sie geht, seltsam, ja verkehrt zu finden. Wir verlangen die Zurückführung jeder großer Mühe bestrebt, die ihr eigentümliche, überall nahe, anschauliche Evidenz mutwillig zu verwerfen, um ihr eine logische zu substituieren. Wir müssen finden, daß dies ist, wie wenn

*) Hiezu Kap. 12 des zweiten Bandes.

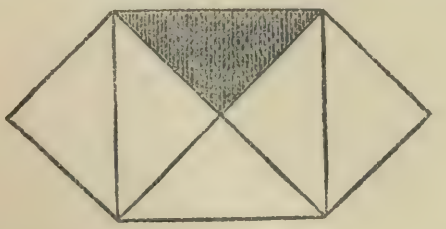
jemand sich die Beine abschnitte, um mit Krücken zu gehen, oder wie wenn der Prinz, im „Triumph der Empfindsamkeit", aus der wirklichen schönen Natur flieht, um sich an einer Theaterdekoration, die sie nachahmt, zu erfreuen. — Ich muß hier an dasjenige erinnern, was ich im sechsten Kapitel der Abhandlung über den Satz vom Grunde gesagt habe, und setze es als dem Leser in frischem Andenken und ganz gegenwärtig voraus; so daß ich hier meine Bemerkungen daran knüpfe, ohne von neuem den Unterschied auseinanderzusetzen zwischen dem bloßen Erkenntnisgrund einer mathematischen Wahrheit, der logisch gegeben werden kann, und dem Grunde des Seins, welcher der unmittelbare, allein anschaulich zu erkennende Zusammenhang der Teile des Raumes und der Zeit ist, die Einsicht in welchen allein wahre Befriedigung und gründliche Kenntnis gewährt, während der bloße Erkenntnisgrund stets auf der Oberfläche bleibt, und zwar ein Wissen, daß es so ist, aber keines, warum es so ist, geben kann. Euklides ging diesen letztern Weg, zum offenbaren Nachteil der Wissenschaft. Denn z. B. gleich anfangs, wo er ein für allemal zeigen sollte, wie im Dreieck Winkel und Seiten sich gegenseitig bestimmen und Grund und Folge voneinander sind, gemäß der Form, die der Satz vom Grund im bloßen Raume hat, und die dort, wie überall, die Notwendigkeit gibt, daß eines so ist, wie es ist; weil ein von ihm ganz verschiedenes anderes so ist, wie es ist; statt so in das Wesen des Dreiecks eine gründliche Einsicht zu geben, stellt er einige abgerissene, beliebig gewählte Sätze über das Dreieck auf und gibt einen logischen Erkenntnisgrund derselben, durch einen mühseligen, logisch, gemäß dem Satz des Widerspruchs geführten Beweis. Statt einer erschöpfenden Erkenntnis dieser räumlichen Verhältnisse, erhält man daher nur einige beliebig mitgeteilte Resultate aus ihnen, und ist in dem Fall, wie jemand, dem die verschiedenen Wirkungen einer künstlichen Maschine gezeigt, ihr innerer Zusamenhang und Getriebe aber vorenthalten würde. Daß, was Euklides demonstriert, alles so sei, muß man, durch den Satz vom Widerspruch gezwungen, zugeben: warum es aber so ist, erfährt man nicht. Man hat daher fast die unbehagliche Empfindung wie nach einem Taschenspielerstreich, und in der Tat sind einem solchen die meisten Euklidischen Beweise auffallend ähnlich. Fast immer kommt die Wahrheit durch die Hintertür herein, indem sie sich per accidens aus irgendeinem Nebenumstand ergibt. Oft schließt ein apogogischer Beweis alle Türen, eine nach der andern, zu, und läßt nur die eine offen, in die man nun bloß deswegen hinein

muß. Oft werden, wie im Pythagoriſchen Lehrſatze, Linien gezogen, ohne daß man weiß, warum: hinterher zeigt ſich, daß es Schlingen waren, die ſich unerwartet zuziehn und den Aſſenſus des Lernenden gefangennehmen, der nun verwundert zugeben muß, was ihm ſeinem inneren Zuſammenhange nach völlig unbegreiflich bleibt, ſo ſehr, daß er den ganzen Eukleides durchſtudieren kann, ohne eigentliche Einſicht in die Geſetze der räumlichen Verhältniſſe zu gewinnen, ſondern ſtatt ihrer nur einige Reſultate aus ihnen auswendig lernt. Dieſe eigentlich empiriſche und unwiſſenſchaftliche Erkenntnis gleicht der des Arztes, welcher Krankheit und Mittel dagegen, aber nicht den Zuſammenhang beider kennt. Dieſes alles aber iſt die Folge, wenn man die einer Erkenntnisart eigentümliche Weiſe der Begründung und Evidenz grillenhaft abweiſt, und ſtatt ihrer eine ihrem Weſen fremde gewaltſam einführt. Indeſſen verdient übrigens die Art, wie vom Eukleides dieſes durchgeſetzt iſt, alle Bewunderung, die ihm ſo viele Jahrhunderte hindurch geworden und ſo weit gegangen iſt, daß man ſeine Behandlungsart der Mathematik für das Muſter aller wiſſenſchaftlichen Darſtellung erklärte, nach der man ſogar alle andern Wiſſenſchaften zu modeln ſich bemühte, ſpäter jedoch hievon zurückkam, ohne ſehr zu wiſſen warum. In unſern Augen kann jene Methode des Eukleides in der Mathematik dennoch nur als eine ſehr glänzende Verkehrtheit erſcheinen. Nun läßt ſich aber wohl immer von jeder großen, abſichtlich und methodiſch betriebenen, dazu vom allgemeinen Beifall begleiteten Verirrung, ſie möge das Leben oder die Wiſſenſchaft betreffen, der Grund nachweiſen in der zu ihrer Zeit herrſchenden Philoſophie. — Die Eleaten zuerſt hatten den Unterſchied, ja öftern Widerſtreit entdeckt zwiſchen dem Angeſchauten φαινομενον, und dem Gedachten, νοουμενον*), und hatten ihn zu ihren Philoſophemen, auch zu Sophismen, mannigfaltig benutzt. Ihnen folgten ſpäter Megariker, Dialektiker, Sophiſten, Neu-Akademiker und Skeptiker; dieſe machten aufmerkſam auf den Schein, d. i. auf die Täuſchung der Sinne oder vielmehr des ihre Data zur Anſchauung umwandelnden Verſtandes, welche uns oft Dinge ſehen läßt, denen die Vernunft mit Sicherheit die Realität abſpricht, z. B. den gebrochenen Stab im Waſſer u. dgl. Man erkannte, daß der ſinnlichen Anſchauung nicht unbedingt zu trauen ſei, und ſchloß voreilig, daß allein das vernünftige logiſche Denken Wahrheit begründe; obgleich Platon (im Parmenides), die Megariker, Pyrrhon und

*) An Kants Mißbrauch dieſer griechiſchen Ausdrücke, der im Anhang gerügt iſt, darf hier gar nicht gedacht werden.

die Neu-Akademiker durch Beispiele (in der Art wie später Sextus Empirikus) zeigten, wie auch andererseits Schlüsse und Begriffe irre führten, ja Paralogismen und Sophismen hervorbrächten, die viel leichter entstehen und viel schwerer zu lösen sind, als der Schein in der sinnlichen Anschauung. Inzwischen behielt jener also im Gegensatz des Empirismus entstandene Rationalismus die Oberhand, und ihm gemäß bearbeitete Eukleides die Mathematik, also auf die anschauliche Evidenz (φαινομενον) bloß die Axiome notgedrungen stützend, alles übrige aber auf Schlüsse (νοουμενον). Seine Methode blieb herrschend alle Jahrhunderte hindurch, und mußte es bleiben, so lange nicht die reine Anschauung a priori von der empirischen unterschieden wurde. Zwar scheint schon des Eukleides Kommentator Proklos jenen Unterschied völlig erkannt zu haben, wie die Stelle jenes Kommentators zeigt, welche Kepler in seinem Buche de harmonia mundi lateinisch übersetzt hat: allein Proklos legte nicht genug Gewicht auf die Sache, stellte sie zu isoliert auf, blieb unbeachtet und drang nicht durch. Erst zweitausend Jahre später daher, wird die Lehre Kants, welche so große Veränderungen in allem Wissen, Denken und Treiben der europäischen Völker hervorzubringen bestimmt ist, auch in der Mathematik eine solche veranlassen. Denn erst nachdem wir von diesem großen Geiste gelernt haben, daß die Anschauungen des Raumes und der Zeit von der empirischen gänzlich verschieden, von allem Eindruck auf die Sinne gänzlich unabhängig, diesen bedingend, nicht durch ihn bedingt, d. h. a priori sind, und daher dem Sinnentruge gar nicht offen stehen, erst jetzt können wir einsehen, daß des Eukleides logische Behandlungsart der Mathematik eine unnütze Vorsicht, eine Krücke für gesunde Beine ist, daß sie einem Wandrer gleicht, der nachts einen hellen festen Weg für ein Wasser haltend, sich hütet, ihn zu betreten, und stets daneben auf holprigtem Boden geht, zufrieden von Strecke zu Strecke an das vermeinte Wasser zu stoßen. Erst jetzt können wir mit Sicherheit behaupten, daß, was bei der Anschauung einer Figur sich uns als notwendig ankündigt, nicht aus der auf dem Papier vielleicht sehr mangelhaft gezeichneten Figur kommt, auch nicht aus dem abstrakten Begriff, den wir dabei denken, sondern unmittelbar aus der uns a priori bewußten Form aller Erkenntnisse: diese ist überall der Satz vom Grunde: hier ist sie, als Form der Anschauung, d. i. Raum, Satz vom Grunde des Seins: dessen Evidenz und Gültigkeit aber ist ebenso groß und unmittelbar, wie die vom Satze des Erkenntnisgrundes, d. i. die logische Gewißheit. Wir brauchen und dürfen also nicht, um bloß der letztern

zu trauen, das eigentümliche Gebiet der Mathematik verlassen, um sie auf einem ihr ganz fremden, dem der Begriffe, zu beglaubigen. Halten wir uns auf jenem der Mathematik eigentümlichen Boden, so erlangen wir den großen Vorteil, daß in ihr nunmehr das Wissen, daß etwas so sei, eines ist mit dem, warum es so sei; statt daß die Eukleidische Methode beide gänzlich trennt und bloß das erstere, nicht das letztere erkennen läßt. Aristoteles aber sagt ganz vortrefflich, in den Analyt. post. I, 27: „Ακριβεστερα δ' επιστημη επιστημης και προτερα, ήτε του ότι και του διοτι ή αυτη, αλλα μη χωρις του ότι' της του διοτι." (Subtilior autem et praestantior ea est scientia, qua quod aliquid sit, et cur sit una simulque intelligimus, non separatim quod, et cur sit.) Sind wir doch in der Physik nur dann befriedigt, wann die Erkenntnis, daß etwas so sei, vereint mit der, warum es so ist: daß das Quecksilber in der Torricellianischen Röhre 28 Zoll hoch steht, ist ein schlechtes Wissen, wenn nicht auch hinzukommt, daß es so vom Gegengewicht der Luft gehalten wird. Aber in der Mathematik soll uns die qualitas occulta des Zirkels, daß die Abschnitte jeder zwei in ihm sich schneidender Sehnen stets gleiche Rektangel bilden, genügen? Daß es so sei, beweist freilich Eukleides im 35sten Satze des dritten Buches: das Warum steht noch dahin. Ebenso lehrt der Pythagorische Lehrsatz uns eine qualitas occulta des rechtwinklichen Dreiecks kennen: des Eukleides stelzbeiniger, ja, hinterlistiger Beweis verläßt uns beim Warum, und beistehende, schon bekannte, einfache Figur gibt auf einen Blick weit mehr, als jener Beweis, Einsicht in die Sache und innere feste Ueberzeugung von jener Notwendigkeit und von der Abhängigkeit jener Eigenschaft vom rechten Winkel:



Auch bei ungleichen Katheten muß es sich zu einer solchen anschaulichen Ueberzeugung bringen lassen, wie überhaupt bei jeder möglichen geometrischen Wahrheit, schon deshalb, weil ihre Auffindung allemal von einer solchen angeschauten Notwendigkeit ausging und der Beweis erst hinterher hinzuersonnen wird;

man bedarf also nur einer Analyse des Gedankenganges bei der ersten Auffindung einer geometrischen Wahrheit, um ihre Notwendigkeit anschaulich zu erkennen. Es ist überhaupt die analytische Methode, welche ich für den Vortrag der Mathematik wünsche, statt der synthetischen, welche Euklides gebraucht hat. Allerdings aber wird dies, bei komplizierten mathematischen Wahrheiten, sehr große, jedoch nicht unüberwindliche Schwierigkeiten haben. Schon fängt man in Deutschland hin und wieder an, den Vortrag der Mathematik zu ändern und mehr diesen analytischen Weg zu gehen. Am entschiedensten hat dies Herr Rosack, Lehrer der Mathematik und Physik am Gymnasio zu Nordhausen, getan, indem er dem Programm zur Schulprüfung am 6. April 1852 einen ausführlichen Versuch, die Geometrie nach meinen Grundsätzen zu behandeln, beigegeben hat.

Um die Methode der Mathematik zu verbessern, wird vorzüglich erfordert, daß man das Vorurteil aufgebe, die bewiesene Wahrheit habe irgendeinen Vorzug vor der anschaulich erkannten, oder die logische, auf dem Satz vom Widerspruche beruhende, vor der metaphysischen, welche unmittelbar evident ist und zu der auch die reine Anschauung des Raumes gehört.

Das Gewisseste und überall Unerklärbare ist der Inhalt des Satzes vom Grunde. Denn dieser, in seinen verschiedenen Gestalten, bezeichnet die allgemeine Form aller unserer Vorstellungen und Erkenntnisse. Alle Erklärung ist Zurückführung auf ihn, Nachweisung im einzelnen Fall des durch ihn überhaupt ausgedrückten Zusammenhangs der Vorstellungen. Er ist sonach das Prinzip aller Erklärung und daher nicht selbst einer Erklärung fähig, noch ihrer bedürftig, da jede ihn schon voraussetzt und nur durch ihn Bedeutung erhält. Nun hat aber keine seiner Gestalten einen Vorzug vor der andern: er ist gleich gewiß und unbeweisbar als Satz vom Grunde des Seins, oder des Werdens, oder des Handels, oder des Erkennens. Das Verhältnis des Grundes zur Folge ist, in der einen wie in der andern seiner Gestalten, ein notwendiges, ja es ist überhaupt der Ursprung, wie die alleinige Bedeutung, des Begriffs der Notwendigkeit. Es gibt keine andere Notwendigkeit als die der Folge, wenn der Grund gegeben ist, und es gibt keinen Grund, der nicht Notwendigkeit der Folge herbeiführte. So sicher also aus dem in den Prämissen gegebenen Erkenntnisgrunde die im Schlußsatze ausgesprochene Folge fließt, so sicher bedingt der Seinsgrund im Raum seine Folge im Raum: habe ich das Verhältnis dieser beiden anschaulich erkannt, so ist diese Gewißheit ebenso groß, wie irgendeine logische. Ausdruck eines solchen Verhältnisses

ist aber jeder geometrische Lehrsatz, ebensogut, wie eines der zwölf Axiome: er ist eine metaphysische Wahrheit und als solche ebenso unmittelbar gewiß, wie der Satz vom Widerspruche selbst, der eine metalogische Wahrheit und die allgemeine Grundlage aller logischen Beweisführung ist. Wer die anschaulich dargelegte Notwendigkeit der in irgendeinem Lehrsatze ausgesprochenen räumlichen Verhältnisse leugnet, kann mit gleichem Recht die Axiome leugnen und mit gleichem Recht die Folge des Schlusses aus den Prämissen, ja den Satz vom Widerspruch selbst: denn alles dieses sind gleich unbeweisbare, unmittelbar evidente und a priori erkennbare Verhältnisse. Wenn man daher die anschaulich erkennbare Notwendigkeit räumlicher Verhältnisse erst durch eine logische Beweisführung aus dem Satze vom Widerspruch ableiten will; so ist es nicht anders, als wenn dem unmittelbaren Herrn eines Landes ein andrer dasselbe erst zu Lehn erteilen wollte. Dies aber ist es, was Eukleides getan hat. Bloß seine Axiome läßt er notgedrungen auf unmittelbarer Evidenz beruhen: alle folgenden geometrischen Wahrheiten werden logisch bewiesen, nämlich unter Voraussetzung jener Axiome, aus der Uebereinstimmung mit den im Lehrsatz gemachten Annahmen, oder mit einem früheren Lehrsatz, oder auch aus dem Widerspruch des Gegenteils des Lehrsatzes mit den Annahmen, den Axiomen, den früheren Lehrsätzen, oder gar sich selbst. Aber die Axiome selbst haben nicht mehr unmittelbare Evidenz, als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt.

Wenn man einen Delinquenten vernimmt, so nimmt man seine Aussagen zu Protokoll, um aus ihrer Uebereinstimmung ihre Wahrheit zu beurteilen. Dies ist aber ein bloßer Notbehelf, bei dem man es nicht bewenden läßt, wenn man unmittelbar die Wahrheit jeder seiner Aussagen für sich erforschen kann; zumal da er von Anfang an konsequent lügen konnte. Jene erste Methode ist es jedoch, nach der Eukleides den Raum erforschte. Zwar ging er dabei von der richtigen Voraussetzung aus, daß die Natur überall, also auch in ihrer Grundform, dem Raum, konsequent sein muß und daher, weil die Teile des Raumes im Verhältnis von Grund und Folge zueinander stehen, keine einzige räumliche Bestimmung anders sein kann, als sie ist, ohne mit allen andern im Widerspruch zu stehen. Aber dies ist ein sehr beschwerlicher und unbefriedigender Umweg, der die mittelbare Erkenntnis der ebenso gewissen unmittelbaren vorzieht, der ferner die Erkenntnis, *daß* etwas ist, von der, *warum* es ist, zum großen Nachteil der Wissenschaft trennt,

und endlich dem Lehrling die Einsicht in die Gesetze des Raumes gänzlich vorenthält, ja, ihn entwöhnt vom eigentlichen Erforschen des Grundes und des innern Zusammenhanges der Dinge, ihn statt dessen anleitend, sich an einem historischen Wissen, daß es so sei, genügen zu lassen. Die dieser Methode so unablässig nachgerühmte Uebung des Scharfsinns besteht aber bloß darin, daß sich der Schüler im Schließen, d. h. im Anwenden des Satzes vom Widerspruch, übt, besonders aber sein Gedächtnis anstrengt, um alle jene Data, deren Uebereinstimmung zu vergleichen ist, zu behalten.

Es ist übrigens bemerkenswert, daß diese Beweismethode bloß auf die Geometrie angewandt worden und nicht auf die Arithmetik: vielmehr läßt man in dieser die Wahrheit wirklich allein durch Anschauung einleuchten, welche hier im bloßen Zählen besteht. Da die Anschauung der Zahlen in der Zeit allein ist und daher durch kein sinnliches Schema, wie die geometrische Figur, repräsentiert werden kann; so fiel hier der Verdacht weg, daß die Anschauung nur empirisch und daher dem Schein unterworfen wäre, welcher Verdacht allein die logische Beweisart hat in die Geometrie bringen können. Zählen ist, weil die Zeit nur eine Dimension hat, die einzige arithmetische Operation, auf die alle andern zurückzuführen sind: und dies Zählen ist doch nichts anderes, als Anschauung a priori, auf welche sich zu berufen man hier keinen Anstand nimmt, und durch welche allein das übrige, jede Rechnung, jede Gleichung, zuletzt bewährt wird. Man beweist z. B. nicht, daß $\frac{7+9\times 8-2}{3}=42$; sondern man beruft sich auf die reine Anschauung in der Zeit, das Zählen macht also jeden einzelnen Satz zum Axiom. Statt der Beweise, welche die Geometrie füllen, ist daher der ganze Inhalt der Arithmetik und Algebra eine bloße Methode zum Abkürzen des Zählens. Unsere unmittelbare Anschauung der Zahlen in der Zeit reicht zwar, wie oben erwähnt, nicht weiter, als etwa bis zehn: darüber hinaus muß schon ein abstrakter Begriff der Zahl, durch ein Wort fixiert, die Stelle der Anschauung vertreten, welche daher nicht mehr wirklich vollzogen, sondern nur ganz bestimmt bezeichnet wird. Jedoch ist selbst so, durch das wichtige Hilfsmittel der Zahlenordnung, welche größere Zahlen immer durch dieselben kleinen repräsentieren läßt, eine anschauliche Evidenz jeder Rechnung möglich gemacht, sogar da, wo man die Abstraktion so sehr zu Hilfe nimmt, daß nicht nur die Zahlen, sondern unbestimmte Größen und ganze Operationen nur in abstracto gedacht und in dieser Hinsicht bezeichnet werden,

wie $\sqrt{r - b}$, so daß man sie nicht mehr vollzieht, sondern nur andeutet.

Mit demselben Recht und derselben Sicherheit, wie in der Arithmetik, könnte man auch in der Geometrie die Wahrheit allein durch reine Anschauung a priori begründet sein lassen. In der Tat ist es auch immer diese, gemäß dem Satz vom Grunde des Seins anschaulich erkannte Notwendigkeit, welche der Geometrie ihre große Evidenz erteilt und auf der im Bewußtsein eines jeden die Gewißheit ihrer Sätze beruht: keineswegs ist es der auf Stelzen einherschreitende logische Beweis, welcher, der Sache immer fremd, meistens bald vergessen wird, ohne Nachteil der Ueberzeugung, und ganz wegfallen könnte, ohne daß die Evidenz der Geometrie dadurch vermindert würde, da sie ganz unabhängig von ihm ist und er immer nur das beweist, wovon man schon vorher, durch eine andere Erkenntnisart, völlige Ueberzeugung hat: insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt, und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben*).

Diesem allen zufolge wird es hoffentlich keinem Zweifel weiter unterliegen, daß die Evidenz der Mathematik, welche zum Musterbild und Symbol aller Evidenz geworden ist, ihrem Wesen nach nicht auf Beweisen, sondern auf unmittelbarer Anschauung beruht, welche also hier, wie überall, der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit ist. Jedoch hat die Anschauung, welche der Mathematik zum Grunde liegt, einen großen Vorzug vor jeder andern, also vor der empirischen. Nämlich, da sie a priori ist, mithin unabhängig von der Erfahrung, die immer nur teilweise und sukzessiv gegeben wird; liegt ihr alles gleich nahe, und man kann beliebig vom Grunde, oder von der Folge ausgehen. Dies nun gibt ihr eine völlige Untrüglichkeit dadurch, daß in ihr die Folge aus dem Grunde erkannt wird, welche Erkenntnis allein Notwendigkeit hat: z. B. die Gleichheit der Seiten wird erkannt als begründet durch die Gleichheit der Winkel; da hingegen alle empirische Anschauung und der größte

*) Spinoza, der sich immer rühmt, more geometrico zu verfahren, hat dies wirklich noch mehr getan, als er selbst wußte. Denn was ihm, aus einer unmittelbaren, anschaulichen Auffassung des Wesens der Welt, gewiß und ausgemacht war, sucht er unabhängig von jener Erkenntnis logisch zu demonstrieren. Das beabsichtigte und bei ihm vorher gewisse Resultat erlangt er aber freilich nur dadurch, daß er willkürlich selbstgemachte Begriffe (substantia, causa sui usw.) zum Ausgangspunkt nimmt und im Beweisen alle jene Willkürlichkeiten sich erlaubt, zu denen das Wesen der weiten Begriffssphären bequeme Gelegenheit gibt. Das Wahre und Vortreffliche seiner Lehre ist daher bei ihm auch ganz unabhängig von den Beweisen eben wie in der Geometrie.

Hiezu Kap. 13 des zweiten Bandes.

Teil aller Erfahrung nur umgekehrt von der Folge zum Grunde geht, welche Erkenntnisart nicht unfehlbar ist, da Notwendigkeit allein der Folge zukommt, sofern der Grund gegeben ist, nicht aber der Erkenntnis des Grundes aus der Folge, da dieselbe Folge aus verschiedenen Gründen entspringen kann. Diese letztere Art der Erkenntnis ist immer nur Induktion: d. h. aus vielen Folgen, die auf einen Grund deuten, wird der Grund als gewiß angenommen; da die Fälle aber nie vollständig beisammen sein können, so ist die Wahrheit hier auch nie unbedingt gewiß. Diese Art von Wahrheit allein aber hat alle Erkenntnis durch sinnliche Anschauung und die allermeiste Erfahrung. Die Affektion eines Sinnes veranlaßt einen Verstandesschluß von der Wirkung auf die Ursache; weil aber vom Begründeten auf den Grund der Schluß nie sicher ist, so ist der falsche Schein, als Sinnentrug, möglich und oft wirklich, wie oben ausgeführt. Erst wenn mehrere oder alle fünf Sinne Affektionen erhalten, welche auf dieselbe Ursache deuten, ist die Möglichkeit des Scheines äußerst klein geworden, dennoch aber vorhanden: denn in gewissen Fällen, z. B. durch falsche Münze, täuscht man die gesamte Sinnlichkeit. Im selben Fall ist alle empirische Erkenntnis, folglich die ganze Naturwissenschaft, ihren reinen (nach Kant metaphysischen) Teil beiseite gesetzt. Auch hier werden aus den Wirkungen die Ursachen erkannt: daher beruht alle Naturlehre auf Hypothesen, die oft falsch sind und dann allmählich richtigeren Platz machen. Bloß bei den absichtlich angestellten Experimenten geht die Erkenntnis von der Ursach auf die Wirkung, also den sichern Weg: aber sie selbst werden erst infolge von Hypothesen unternommen. Deshalb konnte kein Zweig der Naturwissenschaft, z. B. Physik, oder Astronomie, oder Physiologie, mit einem Male gefunden werden, wie Mathematik oder Logik es konnten; sondern es bedurfte und bedarf der gesammelten und verglichenen Erfahrungen vieler Jahrhunderte. Erst vielfache empirische Bestätigung bringt die Induktion, auf der die Hypothese beruht, der Vollständigkeit so nahe, daß sie für die Praxis die Stelle der Gewißheit einnimmt und der Hypothese ihr Ursprung so wenig nachteilig erachtet wird, wie der Anwendung der Geometrie die Inkommensurabilität gerader und krummer Linien, oder der Arithmetik die nicht zu erlangende vollkommene Richtigkeit des Logarithmus: denn wie man die Quadratur des Zirkels und den Logarithmus durch unendliche Brüche der Richtigkeit unendlich nahebringt, so wird auch durch vielfache Erfahrung die Induktion, d. h. die Erkenntnis des Grundes aus den Folgen, der mathematischen

Evidenz, d. h. der Erkenntnis der Folge aus dem Grunde, zwar nicht unendlich, aber doch so nahe gebracht, daß die Möglichkeit der Täuschung gering genug wird, um vernachlässigt werden zu können. Vorhanden aber ist sie doch: z. B. ein Induktionsschluß ist auch der, von unzähligen Fällen auf alle, d. h. eigentlich auf den unbekannten Grund, von welchem alle abhängen. Welcher Schluß dieser Art scheint nun sicherer, als der, daß alle Menschen das Herz auf der linken Seite haben? Dennoch gibt es, als höchst seltene, völlig vereinzelte Ausnahmen, Menschen, denen das Herz auf der rechten Seite sitzt. — Sinnliche Anschauung und Erfahrungswissenschaft haben also dieselbe Art der Evidenz. Der Vorzug, den Mathematik, reine Naturwissenschaft und Logik als Erkenntnisse a priori vor ihnen haben, beruht bloß darauf, daß das Formelle der Erkenntnisse, auf welches alle Apriorität sich gründet, ganz und zugleich gegeben ist und daher hier immer vom Grunde auf die Folge gegangen werden kann, dort aber meistens nur von der Folge auf den Grund. An sich ist übrigens das Gesetz der Kausalität, oder der Satz vom Grunde des Werdens, welcher die empirische Erkenntnis leitet, ebenso sicher, wie jene andern Gestaltungen des Satzes vom Grunde, denen obige Wissenschaften a priori folgen. — Logische Beweise aus Begriffen, oder Schlüsse, haben ebensowohl, wie die Erkenntnis durch Anschauung a priori, den Vorzug, vom Grund auf die Folge zu gehen, wodurch sie an sich, d. h. ihrer Form nach, unfehlbar sind. Dies hat viel beigetragen, die Beweise überhaupt in so großes Ansehen zu bringen. Allein diese Unfehlbarkeit derselben ist eine relative: sie subsumieren bloß unter die oberen Sätze der Wissenschaft: diese aber sind es, welche den ganzen Fonds von Wahrheit der Wissenschaft enthalten, und sie dürfen nicht wieder bloß bewiesen sein, sondern müssen sich auf Anschauung gründen, welche in jenen genannten wenigen Wissenschaften a priori eine reine, sonst aber immer empirisch und nur durch Induktion zum Allgemeinen erhoben ist. Wenn also auch bei Erfahrungswissenschaften das Einzelne aus dem Allgemeinen bewiesen wird, so hat doch wieder das Allgemeine seine Wahrheit nur vom Einzelnen erhalten, ist nur ein Speicher gesammelter Vorräte, kein selbsterzeugender Boden.

Soviel von der Begründung der Wahrheit. — Ueber den Ursprung und die Möglichkeit des Irrtums sind seit Platons bildlichen Auflösungen darüber, vom Taubenschlage, wo man die unrechte Taube greift usw. (Theaetet., S. 167 u. fg.), viele Erklärungen versucht worden. Kants vage, unbestimmte Erklärung vom Ursprunge des Irrtums, mittelst des Bildes

der Diagonalbewegung, findet man in der Kritik d. rein. Vern., S. 294 der ersten u. S. 350 der fünften Ausgabe. — Da die Wahrheit die Beziehung eines Urteils auf seinen Erkenntnisgrund ist, so ist es allerdings ein Problem, wie der Urteilende einen solchen Grund zu haben wirklich glauben kann und doch keinen hat, d. h. wie der Irrtum, der Trug der Vernunft, möglich ist. Ich finde diese Möglichkeit ganz analog der des Scheins oder Truges des Verstandes, die oben erklärt worden. Meine Meinung nämlich ist (und das gibt dieser Erklärung gerade hier ihre Stelle), daß jeder Irrtum ein Schluß von der Folge auf den Grund ist, welcher zwar gilt, wo man weiß, daß die Folge jenen und durchaus keinen andern Grund haben kann; außerdem aber nicht. Der Irrende setzt entweder der Folge einen Grund, den sie gar nicht haben kann; worin er dann wirklichen Mangel an Verstand, d. h. an der Fähigkeit unmittelbarer Erkenntnis der Verbindung zwischen Ursach und Wirkung, zeigt: oder aber, was häufiger der Fall ist, er bestimmt der Folge einen zwar möglichen Grund, setzt jedoch zum Obersatz seines Schlusses von der Folge auf den Grund noch hinzu, daß die besagte Folge allemal nur aus dem von ihm angegebenen Grunde entstehe, wozu ihn nur eine vollständige Induktion berechtigen könnte, die er aber voraussetzt, ohne sie gemacht zu haben: jenes allemal ist also ein zu weiter Begriff, statt dessen nur stehen dürfte bisweilen, oder meistens; wodurch der Schlußsatz problematisch ausfiele und als solcher nicht irrig wäre. Daß der Irrende aber auf die angegebene Weise verfährt, ist entweder Uebereilung, oder zu beschränkte Kenntnis von der Möglichkeit, weshalb er die Notwendigkeit der zu machenden Induktion nicht weiß. Der Irrtum ist also dem Schein ganz analog. Beide sind Schlüsse von der Folge auf den Grund: der Schein stets nach dem Gesetze der Kausalität und vom bloßen Verstande, also unmittelbar in der Anschauung selbst, vollzogen; der Irrtum, nach allen Formen des Satzes vom Grunde, von der Vernunft, also im eigentlichen Denken, vollzogen, am häufigsten jedoch ebenfalls nach dem Gesetze der Kausalität, wie folgende drei Beispiele belegen, die man als Typen oder Repräsentanten dreier Arten von Irrtümern ansehen mag. 1) Der Sinnenschein (Trug des Verstandes) veranlaßt Irrtum (Trug der Vernunft), z. B. wenn man eine Malerei für ein Hautrelief ansieht und wirklich dafür hält; es geschieht durch einen Schluß aus folgendem Obersatz: „Wenn Dunkelgrau stellenweise durch alle Nuancen in Weiß übergeht; so ist allemal die Ursache das Licht, welches Erhabenheiten

und Vertiefungen ungleich trifft: ergo —." 2) „Wenn Geld in meiner Kasse fehlt; so ist die Ursache allemal, daß mein Bedienter einen Nachschlüssel hat: ergo —." 3) „Wenn das durch das Prisma gebrochene, d. i. herauf oder herab gerückte Sonnenbild, statt vorher rund und weiß, jetzt länglich und gefärbt erscheint; so ist die Ursache einmal und allemal, daß im Licht verschieden-gefärbte und zugleich verschieden-brechbare homogene Lichtstrahlen gesteckt haben, die, durch ihre verschiedene Brechbarkeit auseinandergerückt, jetzt ein längliches und zugleich verschiedenfarbiges Bild zeigen: ergo — bibamus! — Auf einen solchen Schluß aus einem, oft nur fälschlich generalisierten, hypothetischen, aus der Annahme eines Grundes zur Folge entsprungenen Obersatz muß jeder Irrtum zurückzuführen sein; nur nicht etwa Rechnungsfehler, welche eben nicht eigentlich Irrtümer sind; sondern bloße Fehler: die Operation, welche die Begriffe der Zahlen angaben, ist nicht in der reinen Anschauung, dem Zählen, vollzogen worden; sondern eine andere statt ihrer.

Was den Inhalt der Wissenschaften überhaupt betrifft, so ist dieser eigentlich immer das Verhältnis der Erscheinungen der Welt zueinander, gemäß dem Satz vom Grunde und am Leitfaden des durch ihn allein geltenden und bedeutenden Warum. Die Nachweisung jenes Verhältnisses heißt Erklärung. Diese kann also nie weiter gehen, als daß sie zwei Vorstellungen zueinander in dem Verhältnisse der in der Klasse, zu der sie gehören, herrschenden Gestaltung des Satzes vom Grunde zeigt. Ist sie dahin gelangt, so kann gar nicht weiter Warum gefragt werden: denn das nachgewiesene Verhältnis ist dasjenige, welches schlechterdings nicht anders vorgestellt werden kann, d. h. es ist die Form aller Erkenntnis. Daher frägt man nicht warum $2 + 2 = 4$ ist; oder warum Gleichheit der Winkel im Dreieck, Gleichheit der Seiten bestimmt; oder warum auf irgendeine gegebene Ursache ihre Wirkung folgt; oder warum aus der Wahrheit der Prämissen die der Konklusion einleuchtet. Jede Erklärung, die nicht auf ein Verhältnis, davon weiter kein Warum gefordert werden kann, zurückführt, bleibt bei einer angenommenen qualitas occulta stehen: dieser Art ist aber auch jede ursprüngliche Naturkraft. Bei einer solchen muß jede naturwissenschaftliche Erklärung zuletzt stehen bleiben, also bei einem völlig Dunkelen: sie muß daher das innere Wesen eines Steines ebenso unerklärt lassen, wie das eines Menschen; kann so wenig von der Schwere, Kohäsion, chemischen Eigenschaften usw., die jener äußert, als vom Erkennen und Handeln dieses Rechenschaft geben. So z. B. ist die Schwere eine

qualitas occulta: denn sie läßt sich wegdenken, geht also nicht aus der Form des Erkennens als ein Notwendiges hervor: dies hingegen ist der Fall mit dem Gesetze der Trägheit, als welches aus dem der Kausalität folgt; daher eine Zurückführung auf dasselbe eine vollkommen genügende Erklärung ist. Zwei Dinge nämlich sind schlechthin unerklärlich, d. h. nicht auf das Verhältnis, welches der Satz vom Grunde ausspricht, zurückzuführen: erstlich, der Satz vom Grunde selbst, in allen seinen vier Gestalten, weil er das Prinzip aller Erklärung ist, dasjenige, in Beziehung worauf sie allein Bedeutung hat; und zweitens, das, was nicht von ihm erreicht wird, woraus aber eben das Ursprüngliche in allen Erscheinungen hervorgeht: es ist das Ding an sich, dessen Erkenntnis gar nicht die dem Satz vom Grunde unterworfene ist. Dieses letztere muß hier nun ganz unverstanden stehen bleiben, da es erst durch das folgende Buch, in welchem wir auch diese Betrachtung der möglichen Leistungen der Wissenschaften wieder aufnehmen werden, verständlich werden kann. Aber da, wo die Naturwissenschaft, ja jede Wissenschaft, die Dinge stehen läßt, indem nicht nur ihre Erklärung derselben, sondern sogar das Prinzip dieser Erklärung, der Satz vom Grund, nicht über diesen Punkt hinausführt; da nimmt eigentlich die Philosophie die Dinge wieder auf und betrachtet sie nach ihrer, von jener ganz verschiedenen Weise. — In der Abhandlung über den Satz vom Grunde, § 51, habe ich gezeigt, wie, in den verschiedenen Wissenschaften, die eine oder die andere Gestaltung jenes Satzes Hauptleitfaden ist: in der Tat möchte hienach sich vielleicht die treffendste Einteilung der Wissenschaften machen lassen. Jede nach jenem Leitfaden gegebene Erklärung ist aber, wie gesagt, immer nur relativ: sie erklärt die Dinge in Beziehung aufeinander, läßt aber immer etwas unerklärt, welches sie eben schon voraussetzt: Dieses ist z. B. in der Mathematik Raum und Zeit; in der Mechanik, Physik und Chemie die Materie, die Qualitäten, die ursprünglichen Kräfte, die Naturgesetze; in der Botanik und Zoologie die Verschiedenheit der Spezies und das Leben selbst; in der Geschichte das Menschengeschlecht, mit allen seinen Eigentümlichkeiten des Denkens und Wollens; — in allen der Satz vom Grund in seiner jedesmal anzuwendenden Gestaltung. — Die Philosophie hat das eigene, daß sie gar nichts als bekannt voraussetzt, sondern alles ihr in gleichem Maße fremd und ein Problem ist, nicht nur die Verhältnisse der Erscheinungen, sondern auch diese selbst, ja der Satz vom Grunde selbst, auf welchen alles zurückzuführen die anderen Wissenschaften zufrieden sind, durch welche Zurückfüh-

rung bei ihr aber nichts gewonnen wäre, da ein Glied der Reihe ihr so fremd ist, wie das andere, ferner auch jene Art des Zusammenhangs selbst ihr ebensogut ein Problem ist, als das durch ihn Verknüpfte, und dieses wieder nach aufgezeigter Verknüpfung, so gut als vor derselben. Denn, wie gesagt, eben jenes, was die Wissenschaften voraussetzen und ihren Erklärungen zum Grunde legen und zur Grenze setzen, ist gerade das eigentliche Problem der Philosophie, die folglich insofern da anfängt, wo die Wissenschaften aufhören. Beweise können nicht ihr Fundament sein: denn diese leiten aus bekannten Sätzen unbekannte ab: aber ihr ist alles gleich unbekannt und fremd. Es kann keinen Satz geben, infolgedessen allererst die Welt mit allen ihren Erscheinungen da wäre: daher läßt sich nicht eine Philosophie, wie Spinoza wollte, ex firmis principiis demonstrierend ableiten. Auch ist die Philosophie das allgemeinste Wissen, dessen Hauptsätze also nicht Folgerungen aus einem andern, noch allgemeineren, sein können. Der Satz vom Widerspruch setzt bloß die Uebereinstimmung der Begriffe fest; gibt aber nicht selbst Begriffe. Der Satz vom Grund erklärt Verbindungen der Erscheinungen, nicht diese selbst: daher kann Philosophie nicht darauf ausgehen, eine causa efficiens oder eine causa finalis der ganzen Welt zu suchen. Die gegenwärtige wenigstens sucht keineswegs, *woher* oder *wozu* die Welt dasei; sondern bloß, *was* die Welt ist. Das Warum aber ist hier dem *was* untergeordnet: denn es gehört schon zur Welt, da es allein durch die Form ihrer Erscheinung, den Satz vom Grund, entsteht und nur insofern Bedeutung und Gültigkeit hat. Zwar könnte man sagen, daß *was* die Welt sei, ein jeder ohne weitere Hilfe erkenne; da er das Subjekt des Erkennens, dessen Vorstellung sie ist, selbst ist: auch wäre dies insoweit wahr. Allein jene Erkenntnis ist eine anschauliche, ist in concreto: dieselbe in abstracto wiederzugeben, das sukzessive, wandelbare Anschauen und überhaupt alles das, was der weite Begriff *Gefühl* umfaßt und bloß negativ, als nicht abstraktes, deutliches Wissen bezeichnet, eben zu einem solchen, zu einem bleibenden Wissen zu erheben, ist die Aufgabe der Philosophie. Sie muß demnach eine Aussage in abstracto vom Wesen der gesamten Welt sein, vom Ganzen wie von allen Teilen. Um aber dennoch nicht in eine endlose Menge von einzelnen Urteilen sich zu verlieren, muß sie sich der Abstraktion bedienen und alles Einzelne im Allgemeinen denken, seine Verschiedenheiten aber auch wieder im Allgemeinen: daher wird sie teils trennen, teils vereinigen, um alles Mannigfaltige der Welt

überhaupt, seinem Wesen nach, in wenige abstrakte Begriffe zusammengefaßt, dem Wissen zu überliefern. Durch jene Begriffe, in welchen sie das Wesen der Welt fixiert, muß jedoch, wie das Allgemeine, auch das ganz Einzelne erkannt werden, die Erkenntnis beider also auf das genaueste verbunden sein: daher die Fähigkeit zur Philosophie eben darin besteht, worin Platon sie setzte, im Erkennen des Einen im Vielen und des Vielen im Einen. Die Philosophie wird demnach eine Summe sehr allgemeiner Urteile sein, deren Erkenntnisgrund unmittelbar die Welt selbst in ihrer Gesamtheit ist, ohne irgend etwas auszuschließen: also alles, was im menschlichen Bewußtsein sich vorfindet: sie wird sein eine vollständige Wiederholung, gleichsam Abspiegelung der Welt in abstrakten Begriffen, welche allein möglich ist durch Vereinigung des wesentlich Identischen in einem Begriff und Aussonderung des Verschiedenen zu einem andern. Diese Aufgabe setzte schon Bako von Verulam der Philosophie, indem er sagte: ea demum vera est philosophia, quae mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusdem *simulacrum et reflectio*, neque addid quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat. (de augm. scient, L. 2, c. 13). Wir nehmen jedoch dieses in einem ausgedehnteren Sinn, als Bako damals denken konnte.

Die Uebereinstimmung, welche alle Seiten und Teile der Welt, eben weil sie zu einem Ganzen gehören, miteinander haben, muß auch in jenem abstrakten Abbilde der Welt sich wiederfinden. Demnach könnte in jener Summe von Urteilen das eine aus dem andern gewissermaßen abgeleitet werden, und zwar immer wechselseitig. Doch müssen sie hiezu fürs erste dasein und also zuvor, als unmittelbar durch die Erkenntnis der Welt in concreto begründet, aufgestellt werden, um so mehr, als alle unmittelbare Begründung sicherer ist, als die mittelbare: ihre Harmonie zueinander, vermöge welcher sie sogar zur Einheit eines Gedankens zusammenfließen, und welche entspringt aus der Harmonie und Einheit der anschaulichen Welt selbst, die ihr gemeinsamer Erkenntnisgrund ist, wird daher nicht als das erste zu ihrer Begründung gebraucht werden; sondern nur noch als Bekräftigung ihrer Wahrheit hinzukommen. — Diese Aufgabe selbst kann erst durch ihre Auflösung vollkommen deutlich werden *).

*) Hiezu Kap. 17 des zweiten Bandes.

§ 16.

Nach dieser ganzen Betrachtung der Vernunft, als einer dem Menschen allein eigenen, besonderen Erkenntniskraft, und der durch sie herbeigeführten, der menschlichen Natur eigentümlichen Leistungen und Phänomene, bliebe mir jetzt noch übrig von der Vernunft zu reden, sofern sie die Handlungen der Menschen leitet, also in dieser Rücksicht praktisch genannt werden kann. Allein das hier zu Erwähnende hat größtenteils seine Stelle an einem andern Ort gefunden, nämlich im Anhang zu dieser Schrift, wo das Dasein der von Kant sogenannten praktischen Vernunft zu bestreiten war, welche er (freilich sehr bequem) als unmittelbare Quelle aller Tugend und als den Sitz eines absoluten (d. h. vom Himmel gefallenen) Soll darstellt. Die ausführliche und gründliche Widerlegung dieses Kantischen Prinzips der Moral habe ich später geliefert, in den „Grundproblemen der Ethik". — Ich habe deshalb hier nur noch weniges über den wirklichen Einfluß der Vernunft, im wahren Sinne dieses Wortes, auf das Handeln zu sagen. Schon am Eingang unserer Betrachtung der Vernunft haben wir im allgemeinen bemerkt, wie sehr das Tun und der Wandel des Menschen von dem des Tieres sich unterscheidet, und daß dieser Unterschied doch allein als Folge der Anwesenheit abstrakter Begriffe im Bewußtsein anzusehen ist. Der Einfluß dieser auf unser ganzes Dasein ist so durchgreifend und bedeutend, daß er uns zu den Tieren gewissermaßen in das Verhältnis setzt, welches die sehenden Tiere zu den augenlosen (gewisse Larven, Würmer und Zoophyten) haben: letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raum unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Tiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen, d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntnis in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die ganze Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raum und für die sinnliche Erkenntnis das Auge ist, das ist gewissermaßen in der Zeit und für die innere Erkenntnis die Vernunft. Wie aber die Sichtbarkeit der Gegenstände ihren Wert und Bedeutung doch nur dadurch hat, daß sie die Fühlbarkeit derselben verkündigt,

so liegt der ganze Wert der abstrakten Erkenntnis immer in ihrer Beziehung auf die anschauliche. Daher auch legt der natürliche Mensch immer viel mehr Wert auf das unmittelbar und anschaulich Erkannte, als auf die abstrakten Begriffe, das bloß Gedachte: er zieht die empirische Erkenntnis der logischen vor. Umgekehrt aber sind diejenigen gesinnt, welche mehr in Worten, als Taten leben, mehr in Papier und Bücher, als in die wirkliche Welt gesehen haben, und die in ihrer größten Ausartung zu Pedanten und Buchstabenmenschen werden. Daraus allein ist es begreiflich, wie Leibniz nebst Wolf und allen ihren Nachfolgern, so weit sich verirren konnten, nach dem Vorgange des Duns Skotus, die anschauliche Erkenntnis für eine nur verworrene abstrakte zu erklären! Zur Ehre Spinozas muß ich erwähnen, daß sein richtigerer Sinn umgekehrt alle Gemeinbegriffe für entstanden aus der Verwirrung des anschaulich Erkannten erklärt hat. (Eth. II, prop. 40, Schol. 1.) — Aus jener verkehrten Gesinnung ist es auch entsprungen, daß man in der Mathematik die ihr eigentümliche Evidenz verwarf, um allein die logische gelten zu lassen; daß man überhaupt jede nicht abstrakte Erkenntnis unter dem weiten Namen Gefühl begriff und gering schätzte; daß endlich die Kantische Ethik den reinen, unmittelbar bei Erkenntnis der Umstände ansprechenden und zum Rechttun und Wohltun leitenden guten Willen als bloßes Gefühl und Aufwallung für wert- und verdienstlos erklärte, und nur dem aus abstrakten Maximen hervorgegangenen Handeln moralischen Wert zuerkennen wollte.

Die allseitige Uebersicht des Lebens im ganzen, welche der Mensch durch die Vernunft vor dem Tiere voraus hat, ist auch zu vergleichen mit einem geometrischen, farblosen, abstrakten, verkleinerten Grundriß seines Lebensweges. Er verhält sich damit zum Tiere, wie der Schiffer, welcher mittelst Seekarte, Kompaß und Quadrant seine Fahrt und jedesmalige Stelle auf dem Meer genau weiß, zum unkundigen Schiffsvolk, das nur die Wellen und den Himmel sieht. Daher ist es betrachtungswert, ja wunderbar, wie der Mensch, neben seinem Leben in concreto, immer noch ein zweites in abstracto führt. Im ersten ist er allen Stürmen der Wirklichkeit und dem Einfluß der Gegenwart preisgegeben, muß streben, leiden, sterben, wie das Tier. Sein Leben in abstracto aber, wie es vor seinem vernünftigen Besinnen steht, ist die stille Abspiegelung des ersten und der Welt, worin er lebt, ist jener eben erwähnte verkleinerte Grundriß. Hier im Gebiet der ruhigen Ueberlegung erscheint ihm kalt, farblos und für den Augenblick fremd, was ihn dort ganz besitzt und

heftig bewegt: hier ist er bloßer Zuschauer und Beobachter. In diesem Zurückziehen in die Reflexion gleicht er einem Schauspieler, der seine Szene gespielt hat und bis er wieder auftreten muß, unter den Zuschauern seinen Platz nimmt, von wo aus er, was immer auch vorgehen möge, und wäre es die Vorbereitung zu seinem Tode (im Stück), gelassen ansieht, darauf aber wieder hingeht und tut und leidet wie er muß. Aus diesem doppelten Leben geht jene von der tierischen Gedankenlosigkeit sich so sehr unterscheidende menschliche Gelassenheit hervor, mit welcher einer, nach vorhergegangener Ueberlegung, gefaßtem Entschluß oder erkannter Notwendigkeit, das für ihn Wichtigste, oft Schrecklichste kaltblütig über sich ergehen läßt, oder vollzieht: Selbstmord, Hinrichtung, Zweikampf, lebensgefährliche Wagstücke jeder Art und überhaupt Dinge, gegen welche seine ganze tierische Natur sich empört. Da sieht man dann, in welchem Maße die Vernunft der tierischen Natur Herr wird, und ruft dem Starken zu: σιδηρειον νυ τοι ήτορ! (ferreum certe tibi cor!) Il. 24, 521. Hier, kann man wirklich sagen, äußert sich die Vernunft praktisch: also überall, wo das Tun von der Vernunft geleitet wird, wo die Motive abstrakte Begriffe sind, wo nicht anschauliche, einzelne Vorstellungen, noch der Eindruck des Augenblicks, welcher das Tier leitet, das Bestimmende ist, da zeigt sich praktische Vernunft. Daß aber dieses gänzlich verschieden und unabhängig ist vom ethischen Werte des Handelns, daß vernünftig Handeln und tugendhaft Handeln zwei ganz verschiedene Dinge sind, daß Vernunft sich ebensowohl mit großer Bosheit, als mit großer Güte im Verein findet und der einen wie der andern durch ihren Beitritt erst große Wirksamkeit verleiht, daß sie zur methodischen konsequenten Ausführung des edeln, wie des schlechten Vorsatzes, der klugen, wie der unverständigen Maxime, gleich bereit und dienstbar ist, welches eben ihre weibliche, empfangende und aufbewahrende, nicht selbst erzeugende Natur so mit sich bringt, — dieses alles habe ich im Anhange ausführlich auseinandergesetzt, und durch Beispiele erläutert. Das dort Gesagte stände hier an seinem eigentlichen Platz, hat indessen, wegen der Polemik gegen Kants vorgebliche praktische Vernunft, dorthin verlegt werden müssen; wohin ich deshalb von hier wieder verweise.

Die vollkommenste Entwickelung der praktischen Vernunft, im wahren und echten Sinne des Worts, der höchste Gipfel, zu dem der Mensch durch den bloßen Gebrauch seiner Vernunft gelangen kann, und auf welchem sein Unterschied vom Tiere sich am deutlichsten zeigt, ist als Ideal dargestellt im

stoischen Weisen. Denn die stoische Ethik ist ursprünglich und wesentlich gar nicht Tugendlehre, sondern bloß Anweisung zum vernünftigen Leben, dessen Ziel und Zweck Glück durch Geistesruhe ist. Der tugendhafte Wandel findet sich dabei gleichsam nur per accidens, als Mittel, nicht als Zweck ein. Daher ist die stoische Ethik ihrem ganzen Wesen und Gesichtspunkt nach, grundverschieden von den unmittelbar auf Tugend dringenden ethischen Systemen, als da sind die Lehren der Veden, des Platon, des Christentums und Kants. Der Zweck der stoischen Ethik ist Glück: τελος το ευδαιμονειν (virtutes omnes finem habere beatitudinem) heißt es in der Darstellung der Stoa bei Stobäos. (Ecl., L. II, c. 7, p. 114, und ebenfalls p. 138.) Jedoch weist die stoische Ethik nach, daß das Glück im innern Frieden und in der Ruhe des Geistes (αταραξια) allein sicher zu finden sei, und diese wieder allein durch Tugend zu erreichen: eben dieses nur bedeutet der Ausdruck, daß Tugend höchstes Gut sei. Wenn nun aber freilich allmählich der Zweck über das Mittel vergessen und die Tugend auf eine Weise empfohlen wird, die ein ganz anderes Interesse, als das des eigenen Glückes verrät, indem es diesem zu deutlich widerspricht; so ist dies eine von den Inkonsequenzen, durch welche in jedem System die unmittelbar erkannte, oder wie man sagt gefühlte Wahrheit auf den rechten Weg zurückleitet, den Schlüssen Gewalt antuend; wie man dies z. B. deutlich sieht in der Ethik des Spinoza, welche aus dem egoistischen suum utile quaerere, durch handgreifliche Sophismen, reine Tugendlehre ableitet. Nach dem, wie ich den Geist der stoischen Ethik aufgefaßt habe, liegt ihr Ursprung in dem Gedanken, ob das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, welche ihm mittelbar, durch planmäßiges Handeln und was aus diesem hervorgeht, so sehr das Leben und dessen Lasten erleichtert, nicht auch fähig wäre, unmittelbar, d. h. durch bloße Erkenntnis, ihn den Leiden und Qualen aller Art, welche sein Leben füllen, auf einmal zu entziehen, entweder ganz, oder doch beinahe ganz. Man hielt es dem Vorzug der Vernunft nicht angemessen, daß das mit ihr begabte Wesen, welches durch dieselbe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen umfaßt und übersieht, dennoch durch die Gegenwart und durch die Vorfälle, welche die wenigen Jahre eines so kurzen, flüchtigen, ungewissen Lebens enthalten können, so heftigen Schmerzen, so großer Angst und Leiden, die aus dem ungestümen Drang des Begehrens und Fliehens hervorgehen, preisgegeben sein sollte, und meinte, die gehörige Anwendung der Vernunft müßte den Menschen darüber hinwegheben, ihn unverwundbar machen können. Daher

sagte Antisthenes: Δει κτασθαι νουν, η βροχον (aut mentem parandam, aut laqueum. Plut. de stoic. repugn., c. 14), d. h. das Leben ist so voller Plagen und Hudeleien, daß man entweder, mittelst berichtigter Gedanken, sich darüber hinaussetzen, oder es verlassen muß. Man sah ein, daß die Entbehrung, das Leiden, nicht unmittelbar und notwendig hervorging aus dem Nicht-haben; sondern erst aus dem Haben-wollen und doch nicht haben; daß also dieses Haben-wollen die notwendige Bedingung ist, unter der allein das Nicht-haben zur Entbehrung wird, und den Schmerz erzeugt. Ου πενια λυπην εργαζεται, αλλα επιθυμια (non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas), Epict. fragm. 25. Man erkannte zudem aus Erfahrung, daß bloß die Hoffnung, der Anspruch es ist, der den Wunsch gebiert und nährt; daher uns weder die vielen, allen gemeinsamen und unvermeidlichen Uebel, noch die unerreichbaren Güter beunruhigen und plagen; sondern allein das unbedeutende Mehr oder Weniger des dem Menschen Ausweichbaren und Erreichbaren; ja, daß nicht nur das absolut, sondern auch schon das relativ Unerreichbare, oder Unvermeidliche, uns ganz ruhig läßt; daher die Uebel, welche unserer Individualität einmal beigegeben sind, oder die Güter, welche ihr notwendig versagt bleiben müssen, mit Gleichgültigkeit betrachtet werden, und daß, dieser menschlichen Eigentümlichkeit zufolge, jeder Wunsch bald erstirbt, und also keinen Schmerz mehr erzeugen kann, wenn nur keine Hoffnung ihm Nahrung gibt. Aus diesem allen ergab sich, daß alles Glück nur auf dem Verhältnis beruht zwischen unsern Ansprüchen und dem, was wir erhalten: wie groß oder klein die beiden Größen dieses Verhältnisses sind, ist einerlei, und das Verhältnis kann sowohl durch Verkleinerung der ersten Größe, als durch Vergrößerung der zweiten hergestellt werden: und ebenso, daß alles Leiden eigentlich hervorgeht, aus dem Mißverhältnis dessen, was wir fordern und erwarten, mit dem, was uns wird, welches Mißverhältnis aber offenbar nur in der Erkenntnis liegt*), und durch bessere Einsicht völlig gehoben werden könnte. Daher sagte Chrysippos: δει ζην κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων (Stob. Ecl., L. II, c. 7, p. 134), d. h. man soll leben mit gehöriger Kenntnis des Hergangs der Dinge in der Welt. Denn so oft ein Mensch irgendwie aus der Fassung kommt, durch ein

*) Omnes perturbationes judicio censent fieri et opinione.
Cic. Tusc., 4, 6.

Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα. (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus opiniones.) Epictet., c. V.

Unglück zu Boden geschlagen wird, oder sich erzürnt, oder verzagt; so zeigt er eben dadurch, daß er die Dinge anders findet, als er sie erwartete, folglich daß er im Irrtum befangen war, die Welt und das Leben nicht kannte, nicht wußte, wie durch Zufall die leblose Natur, durch entgegengesetzte Zwecke, auch durch Bosheit, die belebte den Willen des einzelnen bei jedem Schritte durchkreuzt: er hat also entweder seine Vernunft nicht gebraucht, um zu einem allgemeinen Wissen dieser Beschaffenheit des Lebens zu kommen, oder auch es fehlt ihm an Urteilskraft, wenn, was er im Allgemeinen weiß, er doch im Einzelnen nicht wiedererkennt und deshalb davon überrascht und aus der Fassung gebracht wird*). So auch ist jede lebhafte Freude ein Irrtum, ein Wahn, weil kein erreichter Wunsch dauernd befriedigen kann, auch weil jeder Besitz und jedes Glück nur vom Zufall auf unbestimmte Zeit geliehen ist, und daher in der nächsten Stunde wieder zurückgefordert werden kann. Jeder Schmerz aber beruht auf das Verschwinden eines solchen Wahns: beide also entstehen aus fehlerhafter Erkenntnis: dem Weisen bleibt daher Jubel wie Schmerz immer fern, und keine Begebenheit stört seine ἀταραξία.

Diesem Geist und Zweck der Stoa gemäß, fängt Epiktet damit an und kommt beständig darauf zurück, als auf den Kern seiner Weisheit, daß man wohl bedenken und unterscheiden solle, was von uns abhängt und was nicht, daher auf letzteres durchaus nicht Rechnung machen; wodurch man zuverlässig freibleiben wird von allem Schmerz, Leiden und Angst. Was nun aber von uns abhängt, ist allein der Wille: und hier geschieht nun ein allmählicher Uebergang zur Tugendlehre, indem bemerkt wird, daß, wie die von uns nicht abhängige Außenwelt Glück und Unglück bestimmt, so aus dem Willen innere Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst hervorgehe. Nachher aber ward gefragt, ob man den beiden ersteren oder den beiden letzteren die Namen bonum et malum beilegen sollte? Das war eigentlich willkürlich und beliebig und tat nichts zur Sache. Aber dennoch stritten hierüber unaufhörlich die Stoiker mit Peripatetikern und Epikureern, unterhielten sich mit der unstatthaften Vergleichung zweier völlig inkommensurabler Größen und den daraus hervorgehenden, entgegengesetzten paradoxen Aussprüchen, die sie einander zuwarfen. Eine interessante Zu-

*) Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν ταις επι μερους. (Haec est causa mortalibus omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.) Epict. dissert, III. 26.

sammenstellung dieser, von der stoischen Seite aus, liefern uns die Paradoxa des Cicero.

Zenon, der Stifter, scheint ursprünglich einen etwas andern Gang genommen zu haben. Der Ausgangspunkt war bei ihm dieser: daß man zur Erlangung des höchsten Gutes, d. h. der Glückseligkeit und Geistesruhe, übereinstimmend mit sich selbst leben solle. (ὁμολογουμενως ζην· τουτο δ' εστι καθ' ἑνα λογον και συμφωνον ζην. — Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere. Stob. Ecl. eth., L. II. c. 7, p. 132. Imgleichen: Αρετην διαθεσιν ειναι ψυχης συμφωνον ἑαυτη περι ὁλον τον βιον. Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem, ibid., p. 104). Nun war aber dieses allein dadurch möglich, daß man durchaus vernünftig, nach Begriffen, nicht nach wechselnden Eindrücken und Launen sich bestimmte: da aber nur die Maxime unsers Handelns, nicht der Erfolg, noch die äußern Umstände, in unserer Gewalt sind: so mußte man, um immer konsequent bleiben zu können, allein jene, nicht diese sich zum Zwecke machen; wodurch wieder die Tugendlehre eingeleitet wird.

Aber schon den unmittelbaren Nachfolgern des Zenon schien sein Moralprinzip — übereinstimmend zu leben — zu formal und inhaltsleer. Sie gaben ihm daher materialen Gehalt, durch den Zusatz: „übereinstimmend mit der Natur zu leben" (ὁμολογουμενως τη φυσει ζην); welches, wie Stobäos a. a. O. berichtet, zuerst vom Kleanthes hinzugesetzt wurde und die Sache sehr ins weite schob, durch die große Sphäre des Begriffs und die Unbestimmtheit des Ausdrucks. Denn Kleanthes meinte die gesamte allgemeine Natur, Chrysippos aber die menschliche Natur insbesondere (Diog. Laërt., 7, 89). Das dieser letzteren allein Angemessene sollte nachher die Tugend sein, wie den tierischen Naturen Befriedigung tierischer Triebe, wodurch wieder gewaltsam zur Tugendlehre eingelenkt, und, es mochte biegen oder brechen, die Ethik durch die Physik begründet werden sollte. Denn die Stoiker gingen überall auf Einheit des Prinzips: wie denn auch Gott und die Welt bei ihnen durchaus nicht zweierlei war.

Die stoische Ethik, im ganzen genommen, ist in der Tat ein sehr schätzbarer und achtungswerter Versuch, das große Vorrecht des Menschen, die Vernunft, zu einem wichtigen und heilbringenden Zweck zu benutzen, nämlich um ihn über die Leiden und Schmerzen, welchen jedes Leben anheimgefallen ist, hinauszuheben, durch eine Anweisung

„Qua ratione queas traducere leniter aevum;
Ne te semper inops agitet vexetque cupido,
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.“

und ihn eben dadurch im höchsten Grade der Würde teilhaft zu machen, welche ihm, als vernünftiges Wesen, im Gegensatz des Tieres zusteht, und von der in diesem Sinn allerdings die Rede sein kann, nicht in einem andern. — Diese meine Ansicht der stoischen Ethik brachte es mit sich, daß sie hier, bei Darstellung dessen, was die Vernunft ist und zu leisten vermag, erwähnt werden mußte. So sehr aber auch jener Zweck, durch Anwendung der Vernunft und durch eine bloß vernünftige Ethik in gewissem Grade erreichbar ist, wie denn auch die Erfahrung zeigt, daß jene rein vernünftigen Charaktere, die man gemeinhin praktische Philosophen nennt — und mit Recht, weil, wie der eigentliche, d. i. der theoretische Philosoph das Leben in den Begriff überträgt, sie den Begriff ins Leben übertragen, — wohl die glücklichsten sind; so fehlt dennoch sehr viel, daß etwas Vollkommenes in dieser Art zustande kommen und wirklich die richtig gebrauchte Vernunft uns aller Last und allen Leiden des Lebens entziehen und zur Glückseligkeit führen könnte. Es liegt vielmehr ein vollkommener Widerspruch darin, leben zu wollen ohne zu leiden, welchen daher auch das oft gebrauchte Wort „seliges Leben“ in sich trägt: dieses wird demjenigen gewiß einleuchtend sein, der meine folgende Darstellung bis ans Ende gefaßt haben wird. Dieser Widerspruch offenbart sich auch schon in jener Ethik der reinen Vernunft selbst, dadurch, daß der Stoiker genötigt ist, seiner Anweisung zum glückseligen Leben (denn das bleibt seine Ethik immer) eine Empfehlung des Selbstmordes einzuflechten (wie sich unter dem prächtigen Schmuck und Gerät orientalischer Despoten auch ein kostbares Fläschchen mit Gift findet), für den Fall nämlich, wo die Leiden des Körpers, die sich durch keine Sätze und Schlüsse wegphilosophieren lassen, überwiegend und unheilbar sind, sein alleiniger Zweck, Glückseligkeit, also doch vereitelt ist, und nichts bleibt, um dem Leiden zu entgehen, als der Tod, der aber dann gleichgültig, wie jede andere Arzenei, zu nehmen ist. Hier wird ein starker Gegensatz offenbar, zwischen der stoischen Ethik und allen jenen oben erwähnten, welche Tugend an sich und unmittelbar, auch mit den schwersten Leiden, zum Zweck machen und nicht wollen, daß man, um dem Leiden zu entfliehen, das Leben endige; obgleich keine von ihnen allen den wahren Grund zur Verwerfung des Selbstmordes auszusprechen wußte, sondern sie mühsam allerhand Scheingründe zusammensuchen: im vierten Buch wird

jener Grund im Zusammenhang unserer Betrachtung sich ergeben. Aber obiger Gegensatz offenbart und bestätigt eben den wesentlichen, im Grundprinzip liegenden Unterschied zwischen der Stoa, die eigentlich doch nur ein besonderer Eudämonismus ist, und jenen erwähnten Lehren, obgleich beide oft in den Resultaten zusammentreffen und scheinbare Verwandtschaft haben. Der oben erwähnte innere Widerspruch aber, mit welchem die stoische Ethik, selbst in ihrem Grundgedanken, behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, daß ihr Ideal, der stoische Weise in ihrer Darstellung selbst, nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weiß wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glückseligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läßt. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büßer, welche die indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von größter poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht *).

*) Hiezu Kap. 16 des zweiten Bandes.

Zweites Buch

Der Welt als Wille

erste Betrachtung:

Die Objektivation des Willens

Nos habitat, non tartara, sed nec sidera coeli:
Spiritus, in nobis qui viget, illa facit.

§ 17.

Wir haben im ersten Buche die Vorstellung nur als solche, also nur der allgemeinen Form nach, betrachtet. Zwar, was die abstrakte Vorstellung, den Begriff, betrifft, so wurde diese uns auch ihrem Gehalt nach bekannt, sofern sie nämlich allen Gehalt und Bedeutung allein hat durch ihre Beziehung auf die anschauliche Vorstellung, ohne welche sie wert- und inhaltslos wäre. Gänzlich also auf die anschauliche Vorstellung hingewiesen, werden wir verlangen, auch ihren Inhalt, ihre näheren Bestimmungen und die Gestalten, welche sie uns vorführt, kennen zu lernen. Besonders wird uns daran gelegen sein, über ihre eigentliche Bedeutung einen Aufschluß zu erhalten, über jene ihre sonst nur gefühlte Bedeutung, vermöge welcher diese Bilder nicht, wie es außerdem sein müßte, völlig fremd und nichtssagend an uns vorüberziehen, sondern unmittelbar uns ansprechen, verstanden werden und ein Interesse erhalten, welches unser ganzes Wesen in Anspruch nimmt.

Wir richten unsern Blick auf die Mathematik, die Naturwissenschaft und die Philosophie, von welchen jede uns hoffen läßt, daß sie einen Teil des gewünschten Aufschlusses geben werde. — Nun finden wir aber zuvörderst die Philosophie als ein Ungeheuer mit vielen Köpfen, deren jeder eine andere Sprache redet. Zwar sind sie über den hier angeregten Punkt, die Bedeutung jener anschaulichen Vorstellung, nicht alle uneinig untereinander: denn, mit Ausnahme der Skeptiker und Idealisten, reden die andern, der Hauptsache nach, ziemlich übereinstimmend, von einem *Objekt*, welches der Vorstellung zum *Grunde* läge, und welches zwar von der Vorstellung seinem ganzen Sein und Wesen nach verschieden, dabei ihr aber doch in allen Stücken so ähnlich, wie ein Ei dem andern wäre. Uns wird aber damit nicht geholfen sein: denn wir wissen solches Objekt von der Vorstellung gar nicht zu unterscheiden; sondern finden, daß beide nur eines und dasselbe sind, da alles Objekt immer und ewig ein Subjekt voraussetzt und daher doch Vorstellung bleibt; wie wir denn auch das Objektsein als zur allgemeinsten Form der Vorstellung, welche eben das Zerfallen in Objekt und Subjekt ist, gehörig, erkannt haben. Zudem ist der Satz vom Grunde, auf den man sich dabei beruft, uns eben-

falls nur Form der Vorstellung, nämlich die gesetzmäßige Verbindung einer Vorstellung mit einer andern, nicht aber die Verbindung der gesamten, endlichen oder endlosen Reihe der Vorstellungen mit etwas, das gar nicht Vorstellung wäre, also auch gar nicht vorstellbar sein kann. — Von Skeptikern aber und Idealisten ist oben, bei Erörterung des Streites über die Realität der Außenwelt, geredet worden.

Suchen wir nun um die gewünschte nähere Kenntnis jener uns nur ganz allgemein, der bloßen Form nach, bekannt gewordenen anschaulichen Vorstellung bei der Mathematik nach; so wird uns diese von jenen Vorstellungen nur reden, sofern sie Zeit und Raum füllen, d. h. sofern sie Größen sind. Sie wird das Wieviel und Wiegroß höchst genau angeben, da aber dieses immer nur relativ, d. h. eine Vergleichung einer Vorstellung mit anderen, und zwar nur in jener einseitigen Rücksicht auf Größe ist; so wird auch dieses nicht die Auskunft sein, die wir hauptsächlich suchen.

Blicken wir endlich auf das weite, in viele Felder geteilte Gebiet der Naturwissenschaft, so können wir zuvörderst zwei Hauptabteilungen derselben unterscheiden. Sie ist entweder Beschreibung von Gestalten, welche ich Morphologie, oder Erklärung der Veränderungen, welche ich Aetiologie nenne. Erstere betrachtet die bleibenden Formen, letztere die wandelnde Materie, nach den Gesetzen ihres Uebergangs aus einer Form in die andere. Erstere ist das, was man, wenngleich uneigentlich, Naturgeschichte nennt, in seinem ganzen Umfange: besonders als Botanik und Zoologie lehrt sie uns die verschiedenen, beim unaufhörlichen Wechsel der Individuen, bleibenden, organischen und dadurch fest bestimmten Gestalten kennen, welche einen großen Teil des Inhalts der anschaulichen Vorstellung ausmachen; sie werden von ihr klassifiziert, gesondert, vereinigt, nach natürlichen und künstlichen Systemen geordnet, unter Begriffe gebracht, welche eine Uebersicht und Kenntnis aller möglich machen. Es wird ferner auch eine durch alle gehende, unendlich nüancierte Analogie derselben im Ganzen und in den Teilen nachgewiesen (unité de plan), vermöge welcher sie sehr mannigfaltigen Variationen auf ein nicht mitgegebenes Thema gleichen. Der Uebergang der Materie in jene Gestalten, d. h. die Entstehung der Individuen, ist kein Hauptteil der Betrachtung, da jedes Individuum aus dem ihm gleichen durch Zeugung hervorgeht, welche, überall gleich geheimnisvoll, sich bis jetzt der deutlichen Erkenntnis entzieht: das wenige aber, was man davon weiß, findet seine Stelle in der Physiologie, die schon der actio-

logischen Naturwissenschaft angehört. Zu dieser neigt sich auch schon die der Hauptsache nach zur Morphologie gehörende Mineralogie hin, besonders da, wo sie Geologie wird. Eigentliche Aetiologie sind nun alle die Zweige der Naturwissenschaft, welchen die Erkenntnis der Ursach und Wirkung überall die Hauptsache ist: diese lehren, wie, gemäß einer unfehlbaren Regel, auf *einen* Zustand der Materie notwendig ein bestimmter anderer folgt; wie eine bestimmte Veränderung notwendig eine andere, bestimmte, bedingt und herbeiführt: welche Nachweisung *Erklärung* genannt wird. Hier finden wir nun hauptsächlich Mechanik, Physik, Chemie, Physiologie.

Wenn wir uns aber ihrer Belehrung hingeben, so werden wir bald gewahr, daß die Auskunft, welche wir hauptsächlich suchen, uns von der Aetiologie so wenig, als von der Morphologie zuteil wird. Diese letztere führt uns unzählige, unendlich mannigfaltige und doch durch eine unverkennbare Familienähnlichkeit verwandte Gestalten vor, für uns Vorstellungen, die auf diesem Wege uns ewig fremd bleiben und, wenn bloß so betrachtet, gleich unverstandenen Hieroglyphen vor uns stehen. — Die Aetiologie hingegen lehrt uns, daß, nach dem Gesetze von Ursach und Wirkung, dieser bestimmte Zustand der Materie jenen andern herbeiführt, und damit hat sie ihn erklärt und das ihrige getan. Indessen tut sie im Grunde nichts weiter, als daß sie die gesetzmäßige Ordnung, nach der die Zustände in Zeit und Raum eintreten, nachweist und für alle Fälle lehrt, welche Erscheinung zu dieser Zeit, an diesem Orte, notwendig eintreten muß: sie bestimmt ihnen also ihre Stelle in Zeit und Raum, nach einem Gesetz, dessen bestimmten Inhalt die Erfahrung gelehrt hat, dessen allgemeine Form und Notwendigkeit jedoch unabhängig von ihr uns bewußt ist. Ueber das innere Wesen irgendeiner jener Erscheinungen erhalten wir dadurch aber nicht den mindesten Aufschluß: dieses wird *Naturkraft* genannt und liegt außerhalb des Gebiets der aetiologischen Erklärung, welche die unwandelbare Konstanz des Eintritts der Aeußerung einer solchen Kraft, so oft die ihr bekannten Bedingungen dazu da sind, *Naturgesetz* nennt. Dieses Naturgesetz, diese Bedingungen, dieser Eintritt, in bezug auf bestimmten Ort zu bestimmter Zeit, sind aber alles, was sie weiß und je wissen kann. Die Kraft selbst, die sich äußert, das innere Wesen der nach jenen Gesetzen eintretenden Erscheinungen, bleibt ihr ewig ein Geheimnis, ein ganz Fremdes und Unbekanntes, sowohl bei der einfachsten, wie bei der kompliziertesten Erscheinung. Denn, wiewohl die Aetiologie bis jetzt ihren Zweck am vollkommensten

in der Mechanik, am unvollkommensten in der Physiologie erreicht hat; so ist dennoch die Kraft, vermöge welcher ein Stein zur Erde fällt, oder ein Körper den andern fortstößt, ihrem innern Wesen nach, uns nicht minder fremd und geheimnisvoll, als die, welche die Bewegungen und das Wachstum eines Tieres hervorbringt. Die Mechanik setzt Materie, Schwere, Undurchdringlichkeit, Mitteilbarkeit der Bewegung durch Stoß, Starrheit usw. als unergründlich voraus, nennt sie Naturkräfte, ihr notwendiges und regelmäßiges Erscheinen unter gewissen Bedingungen Naturgesetz, und danach erst fängt sie ihre Erklärung an, welche darin besteht, daß sie treu und mathematisch genau angibt, wie, wo, wann jede Kraft sich äußert, und daß sie jede ihr vorkommende Erscheinung auf eine jener Kräfte zurückführt. Ebenso machen es Physik, Chemie, Physiologie in ihrem Gebiet, nur daß sie noch viel mehr voraussetzen und weniger leisten. Demzufolge wäre auch die vollkommenste aetiologische Erklärung der gesamten Natur eigentlich nie mehr, als ein Verzeichnis der unerklärlichen Kräfte, und eine sichere Angabe der Regel, nach welcher die Erscheinungen derselben in Zeit und Raum eintreten, sich sukzedieren, einander Platz machen: aber das innere Wesen der also erscheinenden Kräfte müßte sie, weil das Gesetz, dem sie folgt, nicht dahin führt, stets unerklärt lassen, und bei der Erscheinung und deren Ordnung stehen bleiben. Sie wäre insofern dem Durchschnitt eines Marmors zu vergleichen, welcher vielerlei Adern nebeneinander zeigt, nicht aber den Lauf jener Adern im Innern des Marmors bis zu jener Fläche erkennen läßt. Oder wenn ich mir ein scherzhaftes Gleichnis, weil es frappanter ist, erlauben darf, — bei der vollendeten Aetiologie der ganzen Natur müßte dem philosophischen Forscher doch immer so zumute sein, wie jemanden, der, er wüßte gar nicht wie, in eine ihm gänzlich unbekannte Gesellschaft geraten wäre, von deren Mitgliedern, der Reihe nach, ihm immer eines das andere als seinen Freund und Vetter präsentierte und so hinlänglich bekanntmachte: er selbst aber hätte unterdessen, indem er jedesmal sich über den Präsentierten zu freuen versicherte, stets die Frage auf den Lippen: „Aber wie Teufel komme ich denn zu der ganzen Gesellschaft?“

Also auch die Aetiologie kann uns nimmermehr über jene Erscheinungen, welche wir nur als unsere Vorstellungen kennen, den erwünschten, uns hierüber hinausführenden Aufschluß geben. Denn nach allen ihren Erklärungen, stehen sie noch als bloße Vorstellungen, deren Bedeutung wir nicht verstehen, völlig fremd vor uns. Die ursächliche Verknüpfung gibt bloß die

Regel und relative Ordnung ihres Eintritts in Raum und Zeit an, lehrt uns aber das, was also eintritt, nicht näher kennen. Zudem hat das Gesetz der Kausalität selbst nur Gültigkeit für Vorstellungen, für Objekte einer bestimmten Klasse, unter deren Voraussetzung es allein Bedeutung hat: es ist also, wie diese Objekte selbst, immer nur in Beziehung auf das Subjekt, also bedingterweise da; weshalb es auch ebensowohl, wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori, als wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori, erkannt wird, wie eben Kant uns gelehrt hat.

Was aber uns jetzt zum Forschen antreibt, ist eben, daß es uns nicht genügt zu wissen, daß wir Vorstellungen haben, daß sie solche und solche sind, und nach diesen und jenen Gesetzen, deren allgemeiner Ausdruck allemal der Satz vom Grunde ist, zusammenhängen. Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellung wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter, als Vorstellungen sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum, oder ein gespensterhaftes Luftgebilde, an uns vorüberziehen müßte, nicht unserer Beachtung wert; oder aber ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei. Soviel ist gleich gewiß, daß dieses Nachgefragte etwas von der Vorstellung völlig und seinem ganzen Wesen nach Grundverschiedenes sein muß, dem daher auch ihre Formen und ihre Gesetze völlig fremd sein müssen; daß man daher, von der Vorstellung aus, zu ihm nicht am Leitfaden derjenigen Gesetze gelangen kann, die nur Objekte, Vorstellungen, untereinander verbinden; welches die Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind.

Wir sehen schon hier, daß von außen dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen ist: wie immer man auch forschen mag, so gewinnt man nichts, als Bilder und Namen. Man gleicht einem, der um ein Schloß herumgeht, vergeblich einen Eingang suchend und einstweilen die Fassaden skizzierend. Und doch ist dies der Weg, den alle Philosophen vor mir gegangen sind.

§ 18.

In der Tat würde die nachgeforschte Bedeutung der mir lediglich als meine Vorstellung gegenüberstehenden Welt, oder der Uebergang von ihr, als bloßer Vorstellung des erkennenden Subjekts, zu dem, was sie noch außerdem sein mag, nimmermehr zu finden sein, wenn der Forscher selbst nichts weiter als

das rein erkennende Subjekt (geflügelter Engelskopf ohne Leib) wäre. Nun aber wurzelt er selbst in jener Welt, findet sich nämlich in ihr als Individuum, d. h. sein Erkennen, welches der bedingende Träger der ganzen Welt als Vorstellung ist, ist dennoch durchaus vermittelt durch einen Leib, dessen Affektionen, wie gezeigt, dem Verstande der Ausgangspunkt der Anschauung jener Welt sind. Dieser Leib ist dem rein erkennenden Subjekt als solchem eine Vorstellung wie jede andere, ein Objekt unter Objekten: die Bewegungen, die Aktionen desselben sind ihm insoweit nicht anders, als wie die Veränderungen aller anderen anschaulichen Objekte bekannt, und wären ihm ebenso fremd und unverständlich, wenn die Bedeutung derselben ihm nicht etwa auf eine ganz andere Art enträtselt wäre. Sonst sähe er sein Handeln auf dargebotene Motive mit der Konstanz eines Naturgesetzes erfolgen, eben wie die Veränderungen anderer Objekte auf Ursachen, Reize, Motive. Er würde aber den Einfluß der Motive nicht näher verstehen, als die Verbindung jeder anderen ihm erscheinenden Wirkung mit ihrer Ursache. Er würde dann das innere, ihm unverständliche Wesen jener Aeußerungen und Handlungen seines Leibes, eben auch eine Kraft, eine Qualität, oder einen Charakter, nach Belieben, nennen, aber weiter keine Einsicht darin haben. Diesem allen nun aber ist nicht so: vielmehr ist dem als Individuum erscheinenden Subjekt des Erkennens das Wort des Rätsels gegeben: und dieses Wort heißt Wille. Dieses, und dieses allein, gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung, offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen. Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort Wille bezeichnet. Jeder wahre Akt seines Willens ist sofort und unausbleiblich auch eine Bewegung seines Leibes: er kann den Akt nicht wirklich wollen, ohne zugleich wahrzunehmen, daß er als Bewegung des Leibes erscheint. Der Willensakt und die Aktion des Leibes sind nicht zwei objektiv erkannte verschiedene Zustände, die das Band der Kausalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis der Ursache und Wirkung; sondern sie sind eines und dasselbe: nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben: einmal ganz unmittelbar und einmal in der Anschauung

für den Verstand. Die Aktion des Leibes ist nichts anderes, als der objektivierte, d. h. in die Anschauung getretene Akt des Willens. Weiterhin wird sich uns zeigen, daß dieses von jeder Bewegung des Leibes gilt, nicht bloß von der auf Motive, sondern auch von der auf bloße Reize erfolgenden unwillkürlichen, ja, daß der ganze Leib nichts anderes, als der objektivierte, d. h. zur Vorstellung gewordene Wille ist: welches alles sich im weitern Verfolg ergeben und deutlich werden wird. Ich werde daher den Leib, welchen ich im vorigen Buche und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, nach dem dort mit Absicht einseitig genommenen Standpunkt (dem der Vorstellung), das unmittelbare Objekt hieß, hier, in einer andern Rücksicht, die Objektität des Willens nennen. Auch kann man daher in gewissem Sinne sagen: der Wille ist die Erkenntnis a priori des Leibes, und der Leib die Erkenntnis a posteriori des Willens. — Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind bloße Ueberlegungen der Vernunft, über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluß, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto existiert. In der Reflexion allein ist Wollen und Tun verschieden: in der Wirklichkeit sind sie eins. Jeder wahre, echte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes: und diesem entsprechend ist andererseits jede Einwirkung auf den Leib sofort und unmittelbar auch Einwirkung auf den Willen: sie heißt als solche Schmerz, wenn sie dem Willen zuwider; Wohlbehagen, Wollust, wenn sie ihm gemäß ist. Die Gradationen beider sind sehr verschieden. Man hat aber gänzlich unrecht, wenn man Schmerz und Wollust Vorstellungen nennt: das sind sie keineswegs, sondern unmittelbare Affektionen des Willens, in seiner Erscheinung, dem Leibe: ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks, den dieser erleidet. Unmittelbar als bloße Vorstellungen zu betrachten und daher von dem eben Gesagten auszunehmen, sind nur gewisse wenige Eindrücke auf den Leib, die den Willen nicht anregen und durch welche allein der Leib unmittelbares Objekt des Erkennens ist, da er als Anschauung im Verstande schon mittelbares Objekt, gleich allen anderen, ist. Das hier Gemeinte sind nämlich die Affektionen der rein objektiven Sinne, des Gesichts, Gehörs und Getastes, wiewohl auch nur, sofern diese Organe auf die ihnen besonders eigentümliche, spezifische, naturgemäße Weise affiziert werden, welche eine so äußerst schwache Anregung der gesteigerten und

spezifisch modifizierten Sensibilität dieser Teile ist, daß sie nicht den Willen afficiert; sondern, durch keine Anregung desselben gestört, nur dem Verstande die Data liefert, aus denen die Anschauung wird. Jede stärkere, oder anderartige Affektion jener Sinneswerkzeuge ist aber schmerzhaft, d. h. dem Willen entgegen, zu dessen Objektität also auch sie gehören. — Nervenschwäche äußert sich darin, daß die Eindrücke, welche bloß den Grad von Stärke haben sollten, der hinreicht, sie zu Datis für den Verstand zu machen, den höheren Grad erreichen, auf welchem sie den Willen bewegen, d. h. Schmerz oder Wohlgefühl erregen, wiewohl öfterer Schmerz, der aber zum Teil dumpf und undeutlich ist, daher nicht nur einzelne Töne und starkes Licht schmerzlich empfinden läßt, sondern auch im allgemeinen krankhafte hypochondrische Stimmung veranlaßt, ohne deutlich erkannt zu werden. — Ferner zeigt sich die Identität des Leibes und Willens unter anderm auch darin, daß jede heftige und übermäßige Bewegung des Willens, d. h. jeder Affekt ganz unmittelbar den Leib und dessen inneres Getriebe erschüttert und den Gang seiner vitalen Funktionen stört. Dies findet man speziell ausgeführt im „Willen in der Natur", S. 27 der zweiten (S. 28 der dritten) Auflage.

Endlich ist die Erkenntnis, welche ich von meinem Willen habe, obwohl eine unmittelbare, doch von der meines Leibes nicht zu trennen. Ich erkenne meinen Willen nicht im ganzen, nicht als Einheit, nicht vollkommen seinem Wesen nach, sondern ich erkenne ihn allein in seinen einzelnen Akten, also in der Zeit, welche die Form der Erscheinung meines Leibes, wie jedes Objekts ist: daher ist der Leib Bedingung der Erkenntnis meines Willens. Diesen Willen ohne meinen Leib kann ich demnach eigentlich nicht vorstellen. In der Abhandlung über den Satz vom Grund ist zwar der Wille, oder vielmehr das Subjekt des Wollens, als eine besondere Klasse der Vorstellungen oder Objekte aufgestellt: allein schon deshalb sahen wir dieses Objekt mit dem Subjekt zusammenfallen, d. h. eben aufhören Objekt zu sein: wir nannten dort dieses Zusammenfallen das Wunder κατ' ἐξοχήν: gewissermaßen ist die ganze gegenwärtige Schrift die Erklärung desselben. — Sofern ich meinen Willen eigentlich als Objekt erkenne, erkenne ich ihn als Leib: dann bin ich aber wieder bei der in jener Abhandlung aufgestellten ersten Klasse der Vorstellungen, d. h. bei den realen Objekten. Wir werden im weitern Fortgang mehr und mehr einsehen, daß jene erste Klasse der Vorstellungen ihren Aufschluß, ihre Enträtselung, eben nur findet an der dort aufgestellten vierten Klasse, welche

nicht mehr eigentlich als Objekt dem Subjekt gegenüberstehen wollte, und daß wir, dementsprechend, aus dem die vierte Klasse beherrschenden Gesetz der Motivation, das innere Wesen des in der ersten Klasse geltenden Gesetzes der Kausalität, und dessen, was diesem gemäß geschieht, verstehen lernen müssen.

Die nun vorläufig dargestellte Identität des Willens und des Leibes kann nur, wie hier, und zwar zum ersten Male, geschehen ist und im weiteren Fortgang mehr und mehr geschehen soll, nachgewiesen, d. h. aus dem unmittelbaren Bewußtsein, aus der Erkenntnis in concreto, zum Wissen der Vernunft erhoben oder in die Erkenntnis in abstracto übertragen werden: hingegen kann sie ihrer Natur nach niemals bewiesen, d. h. als mittelbare Erkenntnis aus einer andern unmittelbarern abgeleitet werden, eben weil sie selbst die unmittelbarste ist, und wenn wir sie nicht als solche auffassen und festhalten, werden wir vergebens erwarten, sie irgend mittelbar, als abgeleitete Erkenntnis wiederzuerhalten. Sie ist eine Erkenntnis ganz eigener Art, deren Wahrheit eben deshalb nicht einmal eigentlich unter eine der vier Rubriken gebracht werden kann, in welche ich in der Abhandlung über den Satz vom Grund, § 29 fg., alle Wahrheit geteilt habe, nämlich in logische, empirische, metaphysische und metalogische: denn sie ist nicht, wie alle jene, die Beziehung einer abstrakten Vorstellung auf eine andere Vorstellung, oder auf die notwendige Form des intuitiven, oder des abstrakten Vorstellens; sondern sie ist die Beziehung eines Urteils auf das Verhältnis, welches eine anschauliche Vorstellung, der Leib, zu dem hat, was gar nicht Vorstellung ist, sondern ein von dieser toto genere Verschiedenes: Wille. Ich möchte darum diese Wahrheit vor allen andern auszeichnen und sie κατ' εξοχην philosophische Wahrheit nennen. Den Ausdruck derselben kann man verschiedentlich wenden, und sagen: mein Leib und mein Wille sind eines; — oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf eine ganz verschiedene, keiner andern zu vergleichende Weise mir bewußt bin, meinen Willen; — oder, mein Leib ist die Objektität meines Willens; — oder, abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille; usw.*).

---

*) Hiezu Kap. 18 des zweiten Bandes.

§ 19.

Wenn wir im ersten Buche, mit innerm Widerstreben, den eigenen Leib, wie alle übrigen Objekte dieser anschaulichen Welt, für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts erklärten; so ist es uns nunmehr deutlich geworden, was im Bewußtsein eines jeden die Vorstellung des eigenen Leibes von allen anderen, dieser übrigens ganz gleichen, unterscheidet, nämlich dies, daß der Leib noch in einer ganz andern, toto genere verschiedenen Art im Bewußtsein vorkommt, die man durch das Wort Wille bezeichnet, und daß eben diese doppelte Erkenntnis, die wir vom eigenen Leibe haben, uns über ihn selbst, über sein Wirken und Bewegen auf Motive, wie auch über sein Leiden durch äußere Einwirkung, mit einem Worte über das, was er, nicht als Vorstellung, sondern außerdem, also an sich ist, denjenigen Aufschluß gibt, welchen wir über das Wesen, Wirken und Leiden aller andern realen Objekte unmittelbar nicht haben.

Das erkennende Subjekt ist eben durch diese besondere Beziehung auf den einen Leib, der ihm, außer derselben betrachtet, nur eine Vorstellung gleich allen übrigen ist, Individuum. Die Beziehung aber, vermöge welcher das erkennende Subjekt Individuum ist, ist ebendeshalb nur zwischen ihm und einer einzigen unter allen seinen Vorstellungen, daher es nur dieser einzigen nicht bloß als einer Vorstellung, sondern zugleich in ganz anderer Art, nämlich als eines Willens, sich bewußt ist. Da aber, wenn es von jener besondern Beziehung, von jener zwiefachen und ganz heterogenen Erkenntnis des einen und nämlichen, abstrahiert; dann jenes eine, der Leib, eine Vorstellung gleich allen andern ist, so muß, um sich hierüber zu orientieren, das erkennende Individuum entweder annehmen, daß das Unterscheidende jener einen Vorstellung bloß darin liegt, daß seine Erkenntnis nur zu jener einen Vorstellung in dieser doppelten Beziehung steht, nur in dieses eine anschauliche Objekt ihm auf zwei Weisen zugleich die Einsicht offen steht, daß dies aber nicht durch einen Unterschied dieses Objekts von allen andern, sondern nur durch einen Unterschied des Verhältnisses seiner Erkenntnis zu diesem einem Objekt, von dem, so es zu allen anderen hat, zu erklären ist; oder auch es muß annehmen, daß dieses eine Objekt wesentlich von allen anderen verschieden ist, ganz allein unter allen zugleich Wille und Vorstellung ist, die übrigen hingegen bloße Vorstellung, d. h. bloße Phantome sind, sein Leib also das einzige wirkliche Individuum in der Welt, d. h. die einzige Willenserscheinung und das einzige unmittelbare Ob-

jekt des Subjekts. — Daß die anderen Objekte, als bloße Vorstellungen betrachtet, seinem Leibe gleich sind, d. h. wie dieser den (nur als Vorstellung selbst möglicherweise vorhandenen) Raum füllen, und auch wie dieser im Raume wirken, dies ist zwar beweisbar gewiß, aus dem für Vorstellungen a priori sichern Gesetz der Kausalität, welches keine Wirkung ohne Ursache zuläßt: aber abgesehen davon, daß sich von der Wirkung nur auf eine Ursache überhaupt, nicht auf eine gleiche Ursache schließen läßt; so ist man hiemit immer noch im Gebiet der bloßen Vorstellung, für die allein das Gesetz der Kausalität gilt, und über welches hinaus es nie führen kann. Ob aber die dem Individuo nur als Vorstellungen bekannten Objekte, dennoch, gleich seinem eigenen Leibe, Erscheinungen eines Willens sind: dies ist, wie bereits im vorigen Buche ausgesprochen, der eigentliche Sinn der Frage nach der Realität der Außenwelt: dasselbe zu leugnen, ist der Sinn des theoretischen Egoismus, der eben dadurch alle Erscheinungen, außer seinem eigenen Individuum, für Phantome hält, wie der praktische Egoismus genau dasselbe in praktischer Hinsicht tut, nämlich nur die eigene Person als eine wirklich solche, alle übrigen aber als bloße Phantome ansieht und behandelt. Der theoretische Egoismus ist zwar durch Beweise nimmermehr zu widerlegen: dennoch ist er zuverlässig in der Philosophie nie anders, denn als skeptisches Sophisma, d. h. zum Schein gebraucht worden. Als ernstliche Ueberzeugung hingegen könnte er allein im Tollhause gefunden werden: als solche bedürfte es dann gegen ihn nicht sowohl eines Beweises, als einer Kur. Daher wir uns insofern auf ihn nicht weiter einlassen, sondern ihn allein als die letzte Feste des Skeptizismus, der immer polemisch ist, betrachten. Bringt nun also unsere stets an Individualität gebundene und eben hierin ihre Beschränkung habende Erkenntnis es notwendig mit sich, daß jeder nur eines sein, hingegen alles andere erkennen kann, welche Beschränkung eben eigentlich das Bedürfnis der Philosophie erzeugt; so werden wir, die wir eben deshalb durch Philosophie die Schranken unserer Erkenntnis zu erweitern streben, jenes sich uns hier entgegenstellende skeptische Argument des theoretischen Egoismus ansehen als eine kleine Grenzfestung, die zwar auf immer unbezwinglich ist, deren Besatzung aber durchaus auch nie aus ihr herauskam, daher man ihr vorbeigehen und ohne Gefahr sie im Rücken liegen lassen darf.

Wir werden demzufolge die nunmehr zur Deutlichkeit erhobene doppelte, auf zwei völlig heterogene Weisen gegebene Erkenntnis, welche wir vom Wesen und Wirken unseres eigenen

Leibes haben, weiterhin als einen Schlüssel zum Wesen jeder Erscheinung in der Natur gebrauchen und aller Objekte, die nicht unser eigener Leib, daher nicht auf doppelte Weise, sondern allein als Vorstellungen unserm Bewußtsein gegeben sind, eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch übrig Bleibende, seinem innern Wesen nach, dasselbe sein muß, als was wir an uns W i l l e nennen. Denn welche andere Art von Dasein oder Realität sollten wir der übrigen Körperwelt beilegen? woher die Elemente nehmen, aus der wir eine solche zusammensetzen? Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt, noch denkbar. Wenn wir der Körperwelt, welche unmittelbar nur in unserer Vorstellung dasteht, die größte und bekannte Realität beilegen wollen; so geben wir ihr die Realität, welche für jeden sein eigener Leib hat: denn der ist jedem das Realste. Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seiner Aktionen analysieren, so treffen wir, außerdem daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft. Wir können daher eine anderweitige Realität, um sie der Körperwelt beizulegen, nirgends finden. Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als bloß unsere Vorstellung, also an sich und ihrem innersten Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden. Ich sage, ihrem innersten Wesen nach: dieses Wesen des Willens aber haben wir zuvörderst näher kennen zu lernen, damit wir das, was nicht ihm selbst, sondern schon seiner, viele Grade habenden Erscheinung angehört, von ihm zu unterscheiden wissen: dergleichen ist z. B. das Begleitetsein von Erkenntnis und das dadurch bedingte Bestimmtwerden durch Motive: dieses gehört, wie wir im weitern Fortgang einsehen werden, nicht seinem Wesen, sondern bloß seiner deutlichen Erscheinung als Tier und Mensch an. Wenn ich daher sagen werde: die Kraft, welche den Stein zur Erde treibt, ist ihrem Wesen nach, an sich und außer aller Vorstellung, Wille; so wird man diesem Satz nicht die tolle Meinung unterlegen, daß der Stein sich nach einem erkannten Motive bewegt, weil im Menschen der Wille also erscheint *). — Nunmehr aber wollen wir

*) Wir werden also keineswegs dem Bako v. Verulam beistimmen, wenn er (de augm. scient. L. 4 in fine) meint, daß alle mechanischen und physischen Bewegungen der Körper erst nach vorhergegangener Perzeption in diesen Körpern erfolgten; obgleich eine Ahndung der Wahrheit auch diesem falschen Satz das Dasein gab. Ebenso verhält es sich mit Keplers Behaup-

das bis hieher vorläufig und allgemein Dargestellte ausführlicher und deutlicher nachweisen, begründen und in seinem ganzen Umfang entwickeln*).

§ 20.

Als des eigenen Leibes Wesen an sich, als dasjenige, was dieser Leib ist, außerdem daß er Objekt der Anschauung, Vorstellung ist, gibt, wie gesagt, der Wille zunächst sich kund in den willkürlichen Bewegungen dieses Leibes, sofern diese nämlich nichts anderes sind, als die Sichtbarkeit der einzelnen Willensakte, mit welchen sie unmittelbar und völlig zugleich eintreten, als ein und dasselbe mit ihnen, nur durch die Form der Erkennbarkeit, in die sie übergegangen, d. h. Vorstellung geworden sind, von ihnen unterschieden.

Diese Akte des Willens haben aber immer noch einen Grund außer sich, in den Motiven. Jedoch bestimmen diese nie mehr, als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will: nicht aber, daß ich überhaupt will, noch was ich überhaupt will, d. h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisiert. Daher ist mein Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen bloß seine Aeußerung im gegebenen Zeitpunkt, sind bloß der Anlaß, bei dem sich mein Wille zeigt: dieser selbst hingegen liegt außerhalb des Gebietes des Gesetzes der Motivation: nur seine Erscheinung in jedem Zeitpunkt ist durch dieses notwendig bestimmt. Lediglich unter Voraussetzung meines empirischen Charakters ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund meines Handelns: abstrahiere ich aber von meinem Charakter und frage dann, warum ich überhaupt dieses und nicht jenes will, so ist keine Antwort darauf möglich, weil eben nur die Erscheinung des Willens dem Satze vom Grunde unterworfen ist, nicht aber er selbst, der insofern grundlos zu nennen ist. Hiebei setze ich Kants Lehre vom empirischen und intelligibeln Charakter, wie auch meine in den „Grundproblemen der Ethik", S. 48—58, und wieder S. 178 fg. der ersten (S. 174 fg. der zweiten) Auflage, dahin gehörigen Erörterungen voraus, teils werden wir im vierten Buch ausführlicher davon zu reden haben. Für jetzt habe ich nur darauf

tung, in seiner Abhandlung de planeta Martis, daß die Planeten Erkenntnis haben müßten, um ihre elliptischen Bahnen so richtig zu treffen und die Schnelligkeit ihrer Bewegung so abzumessen, daß die Triangel der Fläche ihrer Bahn stets der Zeit proportional bleiben, in welcher sie deren Basis durchlaufen.

**) Hiezu Kap. 19 des zweiten Bandes.

aufmerksam zu machen, daß das Begründetsein einer Erscheinung durch die andere, hier also der Tat durch das Motiv, gar nicht damit streitet, daß ihr Wesen an sich Wille ist, der selbst keinen Grund hat, indem der Satz vom Grunde in allen seinen Gestalten, bloß Form der Erkenntnis ist, seine Gültigkeit sich also bloß auf die Vorstellung, die Erscheinung, die Sichtbarkeit des Willens erstreckt, nicht auf diesen selbst, der sichtbar wird.

Ist nun jede Aktion meines Leibes Erscheinung eines Willensaktes, in welchem sich, unter gegebenen Motiven, mein Wille selbst überhaupt und im ganzen, also mein Charakter, wieder ausspricht; so muß auch die unumgängliche Bedingung und Voraussetzung jener Aktion Erscheinung des Willens sein: denn sein Erscheinen kann nicht von etwas abhängen, das nicht unmittelbar und allein durch ihn, das mithin für ihn nur zufällig wäre, wodurch sein Erscheinen selbst nur zufällig würde: jene Bedingung aber ist der ganze Leib selbst. Dieser selbst also muß schon Erscheinung des Willens sein, und muß zu meinem Willen im ganzen, d. h. zu meinem intelligibeln Charakter, dessen Erscheinung in der Zeit mein empirischer Charakter ist, sich so verhalten, wie die einzelne Aktion des Leibes zum einzelnen Akte des Willens. Also muß der ganze Leib nichts anderes sein, als mein sichtbar gewordener Wille, muß mein Wille selbst sein, sofern dieser anschauliches Objekt, Vorstellung der ersten Klasse ist. — Als Bestätigung hievon ist bereits angeführt, daß jede Einwirkung auf meinen Leib sofort und unmittelbar auch meinen Willen affiziert und in dieser Hinsicht Schmerz oder Wollust, im niedrigeren Grade angenehme oder unangenehme Empfindung heißt, und auch, daß umgekehrt jede heftige Bewegung des Willens, also Affekt und Leidenschaft, den Leib erschüttert und den Lauf seiner Funktionen stört. — Zwar läßt sich, wenngleich sehr unvollkommen, von der Entstehung, und etwas besser von der Entwickelung und Erhaltung meines Leibes auch ätiologisch eine Rechenschaft geben, welche eben die Physiologie ist: allein diese erklärt ihr Thema gerade nur so, wie die Motive das Handeln erklären. So wenig daher die Begründung der einzelnen Handlung durch das Motiv und die notwendige Folge derselben aus diesem damit streitet, daß die Handlung überhaupt und ihrem Wesen nach nur Erscheinung eines an sich selbst grundlosen Willens ist; ebensowenig tut die physiologische Erklärung der Funktionen des Leibes der philosophischen Wahrheit Eintrag, daß das ganze Dasein dieses Leibes und die gesamte Reihe seiner Funktionen nur die Objektivierung eben jenes Willens ist, der in desselben Leibes äußerlichen Aktionen nach

Maßgabe der Motive erscheint. Sucht doch die Physiologie auch sogar eben diese äußerlichen Aktionen, die unmittelbar willkürlichen Bewegungen, auf Ursachen im Organismus zurückzuführen, z. B. die Bewegung des Muskels zu erklären aus einem Zufluß von Säften („wie die Zusammenziehung eines Strickes, der naß wird" sagt Reil, in seinem Archiv für Physiologie, Bd. 6, S. 153); allein gesetzt, man käme wirklich zu einer gründlichen Erklärung dieser Art, so würde dies doch nie die unmittelbar gewisse Wahrheit aufheben, daß jede willkürliche Bewegung (functiones animales) Erscheinung eines Willensaktes ist. Ebensowenig nun kann je die physiologische Erklärung des vegetativen Lebens (functiones naturales, vitales), und gediehe sie auch noch so weit, die Wahrheit aufheben, daß dieses ganze, sich so entwickelnde tierische Leben selbst Erscheinung des Willens ist. Ueberhaupt kann ja, wie oben erörtert worden, jede ätiologische Erklärung nie mehr angeben, als die notwendig bestimmte Stelle in Zeit und Raum einer einzelnen Erscheinung, ihren notwendigen Eintritt daselbst nach einer festen Regel; hingegen bleibt das innere Wesen jeder Erscheinung auf diesem Wege immer unergründlich, und wird von jeder ätiologischen Erklärung vorausgesetzt und bloß bezeichnet durch die Namen Kraft oder Naturgesetz, oder, wenn von Handlungen die Rede ist, Charakter, Wille. — Obgleich also jede einzelne Handlung, unter Voraussetzung des bestimmten Charakters, notwendig bei dargebotenem Motiv erfolgt, und obgleich das Wachstum, der Ernährungsprozeß und sämtliche Veränderungen im tierischen Leibe nach notwendig wirkenden Ursachen (Reizen) vor sich gehen, so ist dennoch die ganze Reihe der Handlungen, folglich auch jede einzelne, und ebenso auch deren Bedingung, der ganze Leib selbst, der sie vollzieht, folglich auch der Prozeß, durch den und in dem er besteht, — nichts anderes, als die Erscheinung des Willens, die Sichtbarwerdung, Objektität des Willens. Hierauf beruht die vollkommene Angemessenheit des menschlichen und tierischen Leibes zum menschlichen und tierischen Willen überhaupt, derjenigen ähnlich, aber sie weit übertreffend, die ein absichtlich verfertigtes Werkzeug zum Willen des Verfertigers hat, und dieserhalb erscheinend als Zweckmäßigkeit, d. i. die teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Die Teile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestiert, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objektivierte Hunger: die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb; die greifenden Hände, die raschen Füße

entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welches sie darstellen. Wie die allgemeine menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modifizierten Willen, dem Charakter des einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Teilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist. Es ist sehr bemerkenswert, daß dieses schon Parmenides, in folgenden von Aristoteles (Metaph. III, 5) angeführten Versen, ausgesprochen hat:

Ὡς γαρ ἑκαστος εχει κρασιν μελεων πολυκαμπτων,
Τως νοος ανθρωποισι παρεστηκεν· το γαρ αυτο
Εστιν, ὁπερ φρονεει, μελεων φυσις ανθρωποισι,
Και πασιν και παντι· το γαρ πλεον εστι νοημα.

(Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.*)

§ 21.

Wem nun, durch alle diese Betrachtungen, auch in abstracto, mithin deutlich und sicher, die Erkenntnis geworden ist, welche in concreto jeder unmittelbar, d. h. als Gefühl besitzt, daß nämlich das Wesen an sich seiner eigenen Erscheinung, welche als Vorstellung sich ihm sowohl durch seine Handlungen, als durch das bleibende Substrat dieser, seinen Leib, darstellt, sein Wille ist, der das Unmittelbarste seines Bewußtseins ausmacht, als solches aber nicht völlig in die Form der Vorstellung, in welcher Objekt und Subjekt sich gegenüberstehen, eingegangen ist; sondern auf eine unmittelbare Weise, in der man Subjekt und Objekt nicht ganz deutlich unterscheidet, sich kund gibt, jedoch auch nicht im ganzen, sondern nur in seinen einzelnen Akten dem Individuo selbst kenntlich wird: — wer, sage ich, mit mir diese Ueberzeugung gewonnen hat, dem wird sie, ganz von selbst, der Schlüssel werden zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur, indem er sie nun auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht, wie seine eigene, in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig, als Vorstellung allein, gegeben sind. Nicht allein in denjenigen Erscheinungen, welche

*) Hiezu Kap. 20. des zweiten Bandes; wie auch, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", die Rubriken „Physiologie" und „Vergleichende Anatomie", woselbst das hier nur Angedeutete seine gründliche Ausführung erhalten hat.

seiner eigenen ganz ähnlich sind, in Menschen und Tieren, wird er als ihr innerstes Wesen jenen nämlichen Willen anerkennen; sondern die fortgesetzte Reflexion wird ihn dahin leiten, auch die Kraft, welche in der Pflanze treibt und vegetiert, ja, die Kraft, durch welche der Kristall anschießt, die, welche den Magnet zum Nordpol wendet, die, deren Schlag ihm aus der Berührung heterogener Metalle entgegenfährt, die, welche in den Wahlverwandtschaften der Stoffe als Fliehen und Suchen, Trennen und Vereinen erscheint, ja, zuletzt sogar die Schwere, welche in aller Materie so gewaltig strebt, den Stein zur Erde und die Erde zur Sonne zieht, — diese alle nur in der Erscheinung für verschieden, ihrem innern Wesen nach aber als dasselbe zu erkennen, als jenes ihm unmittelbar so intim und besser als alles andere Bekannte, was da, wo es am deutlichsten hervortritt, Wille heißt. Diese Anwendung der Reflexion ist es allein, welche uns nicht mehr bei der Erscheinung stehen bleiben läßt, sondern hinüberführt zum Ding an sich. Erscheinung heißt Vorstellung, und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt, ist Erscheinung. Ding an sich aber ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt, die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blindwirkenden Naturkraft: er auch erscheint im überlegten Handeln des Menschen; welcher beiden große Verschiedenheit doch nur der Grad des Erscheinens, nicht das Wesen des Erscheinenden trifft.

§ 22.

Dieses Ding an sich (wir wollen den Kantischen Ausdruck als stehende Formel beibehalten), welches als solches nimmermehr Objekt ist, eben weil alles Objekt schon wieder seine bloße Erscheinung, nicht mehr es selbst ist, mußte, wenn es dennoch objektiv gedacht werden sollte, Namen und Begriff von einem Objekt borgen, von etwas irgendwie objektiv Gegebenem, folglich von einer seiner Erscheinungen: aber diese durfte, um als Verständigungspunkt zu dienen, keine andere sein, als unter allen seinen Erscheinungen die vollkommenste, d. h. die deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete: diese aber eben ist des Menschen Wille. Man hat jedoch wohl zu bemerken, daß wir hier allerdings nur eine denominatio a potiori gebrauchen, durch welche eben deshalb der

Begriff Wille eine größere Ausdehnung erhält, als er bisher hatte. Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen ist eben, wie Platon so oft bemerkt, Bedingung zur Philosophie. Man hatte aber bis jetzt die Identität des Wesens jeder irgend strebenden und wirkenden Kraft in der Natur mit dem Willen nicht erkannt, und daher die mannigfaltigen Erscheinungen, welche nur verschiedene Spezies desselben Genus sind, nicht dafür angesehen, sondern als heterogen betrachtet: deswegen konnte auch kein Wort zur Bezeichnung des Begriffs dieses Genus vorhanden sein. Ich benenne daher das Genus nach der vorzüglichsten Spezies, deren uns näherliegende unmittelbare Erkenntnis zur mittelbaren Erkenntnis aller anderen führt. Daher aber würde in einem immerwährenden Mißverständnis befangen bleiben, wer nicht fähig wäre, die hier geforderte Erweiterung des Begriffs zu vollziehen, sondern bei dem Worte Wille immer nur noch die bisher allein damit bezeichnete eine Spezies, den vom Erkennen geleiteten und ausschließlich nach Motiven, ja wohl gar nur nach abstrakten Motiven, also unter Leitung der Vernunft sich äußernden Willen verstehen wollte, welcher, wie gesagt, nur die deutlichste Erscheinung des Willens ist. Das uns unmittelbar bekannte innerste Wesen ebendieser Erscheinung müssen wir nun in Gedanken rein aussondern, es dann auf alle schwächeren, undeutlicheren Erscheinungen desselben Wesens übertragen, wodurch wir die verlangte Erweiterung des Begriffs Wille vollziehen. — Auf die entgegengesetzte Weise würde mich aber der mißverstehen, der etwa meinte, es sei zuletzt einerlei, ob man jenes Wesen an sich aller Erscheinung durch das Wort Wille, oder durch irgendein anderes bezeichnete. Dies würde der Fall sein, wenn jedes Ding an sich etwas wäre, auf dessen Existenz wir bloß schlössen und es so allein mittelbar und bloß in abstracto, erkennten: dann könnte man es allerdings nennen wie man wollte: der Name stände als bloßes Zeichen einer unbekannten Größe da. Nun aber bezeichnet das Wort Wille, welches uns, wie ein Zauberwort, das innerste Wesen jedes Dinges in der Natur aufschließen soll, keineswegs eine unbekannte Größe, ein durch Schlüsse erreichtes Etwas; sondern ein durchaus unmittelbar Erkanntes und so sehr Bekanntes, daß wir, was Wille sei, viel besser wissen und verstehen, als sonst irgend etwas, was immer es auch sei. — Bisher subsumierte man den Begriff Wille unter den Begriff Kraft; dagegen mache ich es gerade umgekehrt und will jede Kraft in der Natur als Wille gedacht wissen. Man glaube ja nicht, daß dies Wort-

streit, oder gleichgültig sei: vielmehr ist es von der allerhöchsten Bedeutsamkeit und Wichtigkeit. Denn dem Begriffe *Kraft* liegt, wie allen anderen, zuletzt die anschauliche Erkenntnis der objektiven Welt, d. h. die Erscheinung, die Vorstellung, zum Grunde, und daraus ist er geschöpft. Er ist aus dem Gebiet abstrahiert, wo Ursach und Wirkung herrscht, also aus der anschaulichen Vorstellung, und bedeutet eben das Ursachsein der Ursache, auf dem Punkt, wo es ätiologisch durchaus nicht weiter erklärlich, sondern eben die notwendige Voraussetzung aller ätiologischen Erklärung ist. Hingegen der Begriff *Wille* ist der einzige, unter allen möglichen, welcher seinen Ursprung *nicht* in der Erscheinung, *nicht* in bloßer anschaulicher Vorstellung hat, sondern aus dem Innern kommt, aus dem unmittelbarsten Bewußtsein eines jeden hervorgeht, in welchem dieser sein eigenes Individuum, seinem Wesen nach, unmittelbar, ohne alle Form, selbst ohne die von Subjekt und Objekt, erkennt und zugleich selbst ist, da hier das Erkennende und das Erkannte zusammenfallen. Führen wir daher den Begriff der *Kraft* auf den des *Willens* zurück, so haben wir in der Tat ein Unbekannteres auf ein unendlich Bekannteres, ja auf das einzige uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt und unsere Erkenntnis um ein sehr großes erweitert. Subsumieren wir hingegen, wie bisher geschah, den Begriff *Wille* unter den der *Kraft*; so begeben wir uns der einzigen unmittelbaren Erkenntnis, die wir vom innern Wesen der Welt haben, indem wir sie untergehen lassen in einen aus der Erscheinung abstrahierten Begriff, mit welchem wir daher nie über die Erfahrung hinauskönnen.

§ 23.

Der *Wille* als Ding an sich ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er eben erst eingeht, indem er erscheint, die daher nur seine *Objektität* betreffen, ihm selbst fremd sind. Schon die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt, trifft ihn nicht; noch weniger die dieser untergeordneten, welche insgesamt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören, und folglich auch die durch diese allein bestehende und möglich gewordene Vielheit. In dieser letztern Hinsicht werde ich, mit einem aus der alten eigentlichen Scholastik entlehnten Ausdruck Zeit und Raum das principium individuationis nennen, welches ich ein für allemal zu merken bitte. Denn Zeit

und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Begriff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben- und nacheinander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis, der Gegenstand so vieler Grübeleien und Streitigkeiten der Scholastiker, welche man im Suarez (Disp. 5, sect. 3) beisammenfindet. — Der Wille als Ding an sich liegt, dem Gesagten zufolge, außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grund in allen seinen Gestaltungen, und ist folglich schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: er ist ferner frei von aller Vielheit, obwohl seine Erscheinungen in Zeit und Raum unzählig sind: er selbst ist einer: jedoch nicht wie ein Objekt eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird: noch auch wie ein Begriff eins ist, der nur durch Abstraktion von der Vielheit entstanden ist: sondern er ist eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, d. h. der Möglichkeit der Vielheit, liegt. Erst wenn uns dieses alles durch die folgende Betrachtung der Erscheinungen und verschiedenen Manifestationen des Willens völlig deutlich geworden sein wird, werden wir den Sinn der Kantischen Lehre völlig verstehen, daß Zeit, Raum und Kausalität nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern nur Formen des Erkennens sind.

Die Grundlosigkeit des Willens hat man auch wirklich da erkannt, wo er sich am deutlichsten manifestiert, als Wille des Menschen, und diesen frei, unabhängig genannt. Sogleich hat man aber auch, über die Grundlosigkeit des Willens selbst, die Notwendigkeit, der seine Erscheinung überall unterworfen ist, übersehen, und die Taten für frei erklärt, was sie nicht sind, da jede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Notwendigkeit folgt. Alle Notwendigkeit ist, wie schon gesagt, Verhältnis der Folge zum Grunde und durchaus nichts weiter. Der Satz vom Grunde ist allgemeine Form aller Erscheinung, und der Mensch in seinem Tun muß, wie jede andere Erscheinung, ihm unterworfen sein. Weil aber im Selbstbewußtsein der Wille unmittelbar und an sich erkannt wird, so liegt auch in diesem Bewußtsein das der Freiheit. Allein es wird übersehen, daß das Individuum, die Person, nicht Wille als Ding an sich, sondern schon Erscheinung des Willens ist, als solche schon determiniert und in die Form der Erscheinung, den Satz vom Grund, eingegangen. Daher kommt die wunderliche Tatsache, daß jeder sich a priori für ganz frei, auch in seinen einzelnen Handlungen, hält und meint, er könne jeden

Augenblick einen andern Lebenswandel anfangen, welches hieße ein anderer werden. Allein a posteriori, durch die Erfahrung, findet er zu seinem Erstaunen, daß er nicht frei ist, sondern der Notwendigkeit unterworfen, daß er aller Vorsätze und Reflexionen ungeachtet, sein Tun nicht ändert, und vom Anfang seines Lebens bis zum Ende denselben von ihm selbst mißbilligten Charakter durchführen und gleichsam die übernommene Rolle bis zu Ende spielen muß. Ich kann diese Betrachtung hier nicht weiter ausführen, da sie als ethisch an eine andere Stelle dieser Schrift gehört. Hier wünsche ich inzwischen nur darauf hinzuweisen, daß die Erscheinung des an sich grundlosen Willens doch als solche dem Gesetz der Notwendigkeit, d. i. dem Satz vom Grunde, unterworfen ist, damit wir an der Notwendigkeit, mit welcher die Erscheinungen der Natur erfolgen, keinen Anstoß nehmen, in ihnen die Manifestationen des Willens zu erkennen.

Man hat bisher für Erscheinungen des Willens nur diejenigen Veränderungen angesehen, die keinen andern Grund als ein Motiv, d. h. eine Vorstellung haben; daher man in der Natur allein dem Menschen und allenfalls den Tieren einen Willen beilegte; weil das Erkennen, das Vorstellen, allerdings, wie ich an einem andern Orte schon erwähnt habe, der echte und ausschließende Charakter der Tierheit ist. Allein daß der Wille auch da wirkt, wo keine Erkenntnis ihn leitet, sehen wir zu allernächst an dem Instinkt und den Kunsttrieben der Tiere *). Daß sie Vorstellungen und Erkenntnis haben, kommt hier gar nicht in Betracht, da der Zweck, zu dem sie gerade so hinwirken, als wäre er ein erkanntes Motiv, von ihnen ganz unerkannt bleibt; daher ihr Handeln hier ohne Motiv geschieht, nicht von der Vorstellung geleitet ist und uns zuerst und am deutlichsten zeigt, wie der Wille auch ohne alle Erkenntnis tätig ist. Der einjährige Vogel hat keine Vorstellung von den Eiern, für die er ein Nest baut; die junge Spinne nicht von dem Raube, zu dem sie ein Netz wirkt; noch der Ameisenlöwe von der Ameise, der er zum erstenmale eine Grube gräbt; die Larve des Hirschschröters beißt das Loch im Holze, wo sie ihre Verwandelung bestehen will, noch einmal so groß, wenn sie ein männlicher, als wenn sie ein weiblicher Käfer werden will, im ersten Fall, um Platz für Hörner zu haben, von denen sie noch keine Vorstellung hat. In solchem Tun dieser Tiere ist doch offenbar, wie in ihrem übrigen Tun, der Wille tätig: aber er ist in blinder Tätigkeit, die zwar von

*) Von diesen handelt speziell Kap. 27 des zweiten Bandes.

Erkenntnis begleitet, aber nicht von ihr geleitet ist. Haben wir nun einmal die Einsicht erlangt, daß Vorstellung als Motiv keine notwendige und wesentliche Bedingung der Tätigkeit des Willens ist; so werden wir das Wirken des Willens nun auch leichter in Fällen wiedererkennen, wo es weniger augenfällig ist, und dann z. B. so wenig das Haus der Schnecke einem ihr selbst fremden, aber von Erkenntnis geleiteten Willen zuschreiben, als das Haus, welches wir selbst bauen, durch einen andern Willen als unsern eigenen ins Dasein tritt; sondern wir werden beide Häuser für Werke des in beiden Erscheinungen sich objektivierenden Willens erkennen, der in uns nach Motiven, in der Schnecke aber noch blind, als nach außen gerichteter Bildungstrieb wirkt. Auch in uns wirkt derselbe Wille vielfach blind: in allen den Funktionen unseres Leibes, welche keine Erkenntnis leitet, in allen seinen vitalen und vegetativen Prozessen, Verdauung, Blutumlauf, Sekretion, Wachstum, Reproduktion. Nicht nur die Aktionen des Leibes, sondern er selbst ganz und gar ist, wie oben nachgewiesen, Erscheinung des Willens, objektivierter Wille, konkreter Wille: alles was in ihm vorgeht, muß daher durch Wille vorgehen, obwohl hier dieser Wille nicht von Erkenntnis geleitet ist, nicht nach Motiven sich bestimmt, sondern blind wirkend, nach Ursachen, die in diesem Fall *Reize* heißen.

Ich nenne nämlich *Ursach*, im engsten Sinne des Worts, denjenigen Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Notwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht, welches durch die Regel „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" ausgedrückt wird. Ferner wächst, bei der eigentlichen Ursach, die Wirkung genau in ebendem Verhältnis wie die Ursach, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursach der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus usw., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen Reiz diejenige Ursach, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann: vielmehr kann eine kleine Vermehrung des Reizes eine sehr große in der Wirkung veranlassen, oder auch umgekehrt die vorherige Wirkung ganz aufheben usw. Dieser Art ist alle Wir-

kung auf organische Körper als solche: auf Reize also, nicht auf bloße Ursachen, gehen alle eigentlich organischen und vegetativen Veränderungen im tierischen Leibe vor. Der Reiz aber, wie überhaupt jede Ursach, und ebenso das Motiv, bestimmt nie mehr, als den Eintrittspunkt der Aeußerung jeder Kraft in Zeit und Raum, nicht das innere Wesen der sich äußernden Kraft selbst, welches wir, unserer vorhergegangenen Ableitung gemäß, für Wille erkennen, dem wir daher sowohl die bewußtlosen, als die bewußten Veränderungen des Leibes zuschreiben. Der Reiz hält das Mittel, macht den Uebergang zwischen dem Motiv, welches die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität ist, und der Ursach im engsten Sinn. In den einzelnen Fällen liegt er bald dem Motiv, bald der Ursach näher, ist indessen doch noch immer von beiden zu unterscheiden: so geschieht z. B. das Steigen der Säfte in den Pflanzen auf Reiz und ist nicht aus bloßen Ursachen, nach den Gesetzen der Hydraulik, noch der Haarröhrchen, zu erklären: dennoch wird es wohl von diesen unterstützt und ist überhaupt der rein ursächlichen Veränderung schon sehr nahe. Hingegen sind die Bewegungen des Hedysarum gyrans und der Mimosa pudica, obwohl noch auf bloße Reize erfolgend, dennoch schon denen auf Motive sehr ähnlich und scheinen fast den Uebergang machen zu wollen. Die Verengerung der Pupille bei vermehrtem Licht geschieht auf Reiz, aber geht schon über in die Bewegung auf Motiv; da sie geschieht, weil das zu starke Licht die Retina schmerzlich affizieren würde und wir, dies zu vermeiden, die Pupille zusammenziehen. — Der Anlaß der Erektion ist ein Motiv, da er eine Vorstellung ist; er wirkt jedoch mit der Notwendigkeit eines Reizes: d. h. ihm kann nicht widerstanden werden, sondern man muß ihn entfernen, um ihn unwirksam zu machen. Ebenso verhält es sich mit ekelhaften Gegenständen, welche Neigung zum Erbrechen erregen. Als ein wirkliches Mittelglied ganz anderer Art zwischen der Bewegung auf Reiz und dem Handeln nach einem erkannten Motiv haben wir soeben den Instinkt der Tiere betrachtet. Noch als ein anderes Mittelglied dieser Art könnte man versucht werden das Atemholen anzusehen: man hat nämlich gestritten, ob es zu den willkürlichen oder zu den unwillkürlichen Bewegungen gehöre, d. h. eigentlich, ob es auf Motiv oder Reiz erfolge, danach es sich vielleicht für ein Mittelding zwischen beiden erklären ließe. Marshall Hall („On the diseases of the nervous system", § 293 sq.) erklärt es für eine gemischte Funktion, da es unter dem Einfluß teils der Zerebral- (willkürlichen) teils der Spinal- (unwillkürlichen)

Nerven steht. Indessen müssen wir es zuletzt doch den auf Motiv erfolgenden Willensäußerungen beizählen: denn andere Motive, d. h. bloße Vorstellungen, können den Willen bestimmen es zu hemmen oder zu beschleunigen, und es hat, wie jede andere willkürliche Handlung, den Schein, daß man es ganz unterlassen könnte und frei erstlicken. Dies könnte man auch in der Tat, sobald irgendein anderes Motiv so stark den Willen bestimmte, daß es das dringende Bedürfnis nach Luft überwöge. Nach einigen soll Diogenes wirklich auf diese Weise seinem Leben ein Ende gemacht haben (Diog. Laert. VI. 76). Auch Neger sollen dies getan haben (F. B. Osiander „Ueber den Selbstmord" [1813], S. 170—180). Wir hätten daran ein starkes Beispiel vom Einfluß abstrakter Motive, d. h. von der Uebermacht des eigentlich vernünftigen Wollens über das bloß tierische. Für das wenigstens teilweise Bedingtsein des Atmens durch zerebrale Tätigkeit spricht die Tatsache, das Blausäure zunächst dadurch tötet, daß sie das Gehirn lähmt und so mittelbar das Atmen hemmt: wird aber dieses künstlich unterhalten, bis jene Betäubung des Gehirns vorüber ist, so tritt gar kein Tod ein. Zugleich gibt uns hier beiläufig das Atemholen das augenfälligste Beispiel davon, daß Motive mit ebenso großer Notwendigkeit, wie Reize und bloße Ursachen im engsten Sinne wirken, und eben nur durch entgegengesetzte Motive, wie Druck durch Gegendruck, außer Wirksamkeit gesetzt werden können: denn beim Atmen ist der Schein des Unterlassenkönnens ungleich schwächer, als bei anderen auf Motive erfolgenden Bewegungen; weil das Motiv dort sehr dringend, sehr nah, seine Befriedigung, wegen der Unermüdlichkeit der sie vollziehenden Muskeln, sehr leicht, ihr in der Regel nichts entgegenstehend und das Ganze durch die älteste Gewohnheit des Individuums unterstützt ist. Und doch wirken eigentlich alle Motive mit derselben Notwendigkeit. Die Erkenntnis, daß die Notwendigkeit den Bewegungen auf Motive mit denen auf Reize gemeinschaftlich ist, wird uns die Einsicht erleichtern, daß auch das, was im organischen Leibe auf Reize und völlig gesetzmäßig vor sich geht, dennoch seinem innern Wesen nach Wille ist, der zwar nie an sich, aber in allen seinen Erscheinungen dem Satz vom Grund, d. h. der Notwendigkeit unterworfen ist*). Wir werden demnach nicht dabei stehenbleiben, die Tiere, wie in ihrem Handeln, so auch in ihrem

*) Diese Erkenntnis wird durch meine Preisschrift über die Freiheit des Willens völlig festgestellt, woselbst S. 29—44 der „Grundprobleme der Ethik") daher auch das Verhältnis zwischen Ursache, Reiz und Motiv seine ausführliche Erörterung erhalten hat.

ganzen Dasein, Korporisation und Organisation als Willenserscheinung zu erkennen; sondern werden diese uns allein gegebene unmittelbare Erkenntnis des Wesens an sich der Dinge auch auf die Pflanzen übertragen, deren sämtliche Bewegungen auf Reize erfolgen, da die Abwesenheit der Erkenntnis und der durch diese bedingten Bewegung auf Motiv allein den wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Pflanze ausmacht. Wir werden also was für die Vorstellung als Pflanze, als bloße Vegetation, blind treibende Kraft erscheint, seinem Wesen an sich nach, für Willen ansprechen und für ebendas erkennen, was die Basis unserer eigenen Erscheinung ausmacht, wie sie sich in unserm Tun und auch schon im ganzen Dasein unseres Leibes selbst ausspricht.

Es bleibt uns nur noch der letzte Schritt zu tun übrig, die Ausdehnung unserer Betrachtungsweise auch auf alle jene Kräfte, welche in der Natur nach allgemeinen, unveränderlichen Gesetzen wirken, denen gemäß die Bewegungen aller der Körper erfolgen, welche ganz ohne Organe, für den Reiz keine Empfänglichkeit und für das Motiv keine Erkenntnis haben. Wir müssen also den Schlüssel zum Verständnis des Wesens an sich der Dinge, welchen uns die unmittelbare Erkenntnis unseres eigenen Wesens allein geben konnte, auch an diese Erscheinungen der unorganischen Welt legen, die von allen im weitesten Abstande von uns stehen. — Wenn wir sie nun mit forschendem Blicke betrachten, wenn wir den gewaltigen, unaufhaltsamen Drang sehen, mit dem die Gewässer der Tiefe zueilen, die Beharrlichkeit, mit welcher der Magnet sich immer wieder zum Nordpol wendet, die Sehnsucht, mit der das Eisen zu ihm fliegt, die Heftigkeit, mit welcher die Pole der Elektrizität zur Wiedervereinigung streben, und welche, gerade wie die der menschlichen Wünsche, durch Hindernisse gesteigert wird; wenn wir den Krystall schnell und plötzlich anschießen sehen, mit so viel Regelmäßigkeit der Bildung, die offenbar nur eine von Erstarrung ergriffene und festgehaltene ganz entschiedene und genau bestimmte Bestrebung nach verschiedenen Richtungen ist; wenn wir die Auswahl bemerken, mit der die Körper durch den Zustand der Flüssigkeit in Freiheit gesetzt und den Banden der Starrheit entzogen, sich suchen und fliehen, vereinigen und trennen; wenn wir endlich ganz unmittelbar fühlen, wie eine Last, deren Streben zur Erdmasse unser Leib hemmt, auf diesen unablässig drückt und drängt, ihre einzige Bestrebung verfolgend; — so wird es uns keine große Anstrengung der Einbildungskraft kosten, selbst aus so großer Entfernung unser eigenes Wesen

wiederzuerkennen, jenes nämliche, das in uns beim Lichte der Erkenntnis seine Zwecke verfolgt, hier aber, in den schwächsten seiner Erscheinungen, nur blind, dumpf, einseitig und unveränderlich strebt, jedoch, weil es überall eines und dasselbe ist, — so gut wie die erste Morgendämmerung mit den Strahlen des vollen Mittags den Namen des Sonnenlichtes teilt, — auch hier wie dort den Namen W i l l e führen muß, welcher das bezeichnet, was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist.

Der Abstand jedoch, ja der Schein einer gänzlichen Verschiedenheit zwischen den Erscheinungen der unorganischen Natur und dem Willen, den wir als das Innere unseres eigenen Wesens wahrnehmen, entsteht vorzüglich aus dem Kontrast zwischen der völlig bestimmten Gesetzmäßigkeit in der einen und der scheinbar regellosen Willkür in der andern Art der Erscheinung. Denn im Menschen tritt die Individualität mächtig hervor: ein jeder hat einen eigenen Charakter: daher hat auch dasselbe Motiv nicht auf alle die gleiche Gewalt, und tausend Nebenumstände, die in der weiten Erkenntnissphäre des Individuums Raum haben, aber andern unbekannt bleiben, modifizieren seine Wirkung; weshalb sich aus dem Motiv allein die Handlung nicht vorherbestimmen läßt, weil der andere Faktor fehlt, die genaue Kenntnis des individuellen Charakters und der ihn begleitenden Erkenntnis. Hingegen zeigen die Erscheinungen der Naturkräfte hier das andere Extrem: sie wirken nach allgemeinen Gesetzen, ohne Abweichung, ohne Individualität, nach offen darliegenden Umständen, der genauesten Vorherbestimmung unterworfen, und dieselbe Naturkraft äußert sich in den Millionen ihrer Erscheinungen genau auf gleiche Weise. Wir müssen, um diesen Punkt aufzuklären, um die Identität des e i n e n und unteilbaren Willens in allen seinen so verschiedenen Erscheinungen, in den schwächsten, wie in den stärksten, nachzuweisen, zuvörderst das Verhältnis betrachten, welches der Wille als Ding an sich zu seiner Erscheinung, d. h. die Welt als Wille zur Welt als Vorstellung hat, wodurch sich uns der beste Weg öffnen wird zu einer tiefer gehenden Erforschung des gesamten in diesem zweiten Buch behandelten Gegenstandes*).

---

*) Hiezu Kap. 23 des zweiten Bandes, imgleichen, in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", das Kapitel „Pflanzenphysiologie" und das für den Kern meiner Metaphysik überaus wichtige Kapitel „Physische Astronomie".

§ 24.

Wir haben von dem großen Kant gelernt, daß Zeit, Raum und Kausalität, ihrer ganzen Gesetzmäßigkeit und der Möglichkeit aller ihrer Formen nach, in unserm Bewußtsein vorhanden sind, ganz unabhängig von den Objekten, die in ihnen erscheinen, die ihren Inhalt ausmachen, oder mit andern Worten: daß sie ebensowohl, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt, ausgeht, gefunden werden können; daher man sie mit gleichem Recht Anschauungsweisen des Subjekts, oder auch Beschaffenheiten des Objekts, sofern es Objekt (bei Kant: Erscheinung) d. h. Vorstellung ist, nennen kann. Auch kann man jene Formen ansehen als die unteilbare Grenze zwischen Objekt und Subjekt: daher zwar alles Objekt in ihnen erscheinen muß, aber auch das Subjekt, unabhängig vom erscheinenden Objekt, sie vollständig besitzt und übersieht. — Sollten nun aber die in diesen Formen erscheinenden Objekte nicht leere Phantome sein; sondern eine Bedeutung haben: so müßten sie auf etwas deuten, der Ausdruck von etwas sein, das nicht wieder wie sie selbst Objekt, Vorstellung, ein nur relativ, nämlich für ein Subjekt, Vorhandenes wäre; sondern welches ohne solche Abhängigkeit von einem ihm als wesentliche Bedingung Gegenüberstehenden und dessen Formen existierte, d. h. eben keine Vorstellung, sondern ein Ding an sich wäre. Demnach ließe sich wenigstens fragen: sind jene Vorstellungen, jene Objekte, noch etwas außerdem und abgesehen davon, daß sie Vorstellungen, Objekte des Subjekts sind? Und was alsdann wären sie in diesem Sinn? Was ist jene ihre andere von der Vorstellung toto genere verschiedene Seite? Was ist das Ding an sich? — Der Wille: ist unsere Antwort gewesen, die ich jedoch für jetzt beiseite setze.

Was auch immer das Ding an sich sei, so hat Kant richtig geschlossen, daß Zeit, Raum und Kausalität (die wir späterhin als Gestaltungen des Satzes vom Grunde, und diesen als allgemeinen Ausdruck der Formen der Erscheinung erkannt haben) nicht Bestimmungen desselben sein, sondern ihm erst zukommen konnten, nachdem und sofern es Vorstellung geworden, d. h. nur seiner Erscheinung angehörten, nicht ihm selbst. Denn da das Subjekt sie aus sich selbst, unabhängig von allem Objekt, vollständig erkennt und konstruiert; so müssen sie dem Vorstellungsein als solchem anhängen, nicht dem, was Vorstellung wird. Sie müssen die Form der Vorstellung als solcher, nicht aber Eigenschaften dessen sein, was diese Form angenommen hat. Sie müssen schon mit dem bloßen Gegensatz von Subjekt und Objekt (nicht im Begriff, sondern in der Tat) gegeben sein,

folglich nur die nähere Bestimmung der Form der Erkenntnis überhaupt sein, deren allgemeinste Bestimmung jener Gegensatz selbst ist. Was nun in der Erscheinung, im Objekt, wiederum durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt ist, indem es nur mittelst derselben vorgestellt werden kann, nämlich Vielheit, durch das Neben- und Nacheinander, Wechsel und Dauer, durch das Gesetz der Kausalität, und die nur unter Voraussetzung der Kausalität vorstellbare Materie, endlich alles wieder nur mittelst dieser Vorstellbare, — dieses alles insgesamt ist dem, das da erscheint, das in die Form der Vorstellung eingegangen ist, wesentlich nicht eigen, sondern hängt nur dieser Form selbst an. Umgekehrt aber wird dasjenige in der Erscheinung, was nicht durch Zeit, Raum und Kausalität bedingt, noch auf diese zurückzuführen, noch nach diesen zu erklären ist, gerade das sein, worin sich unmittelbar das Erscheinende, das Ding an sich kund gibt. Diesem zufolge wird nun die vollkommenste Erkennbarkeit, d. h. die größte Klarheit, Deutlichkeit und erschöpfende Ergründlichkeit, notwendig dem zukommen, was der Erkenntnis als solcher eigen ist, also der Form der Erkenntnis; nicht aber dem, was, an sich nicht Vorstellung, nicht Objekt, erst durch das Eingehen in diese Formen erkennbar, d. h. Vorstellung, Objekt geworden ist. Nur das also, was allein abhängt vom Erkanntwerden, vom Vorstellungsein überhaupt und als solchem (nicht von dem, was erkannt wird, und erst zur Vorstellung geworden ist), was daher allem, was erkannt wird, ohne Unterschied zukommt, was eben deswegen so gut, wenn man vom Subjekt, als wenn man vom Objekt ausgeht, gefunden wird, — dies allein wird ohne Rückhalt eine genügende, völlig erschöpfende, bis auf den letzten Grund klare Erkenntnis gewähren können. Dieses aber besteht in nichts anderem, als in den uns a priori bewußten Formen aller Erscheinung, die sich gemeinschaftlich als Satz vom Grunde aussprechen lassen, dessen auf die anschauliche Erkenntnis (mit der wir hier es ausschließlich zu tun haben) sich beziehenden Gestalten Zeit, Raum und Kausalität sind. Auf sie allein gegründet ist die gesamte reine Mathematik und die reine Naturwissenschaft a priori. Nur in diesen Wissenschaften daher findet die Erkenntnis keine Dunkelheit, stößt nicht auf das Unergründliche (Grundlose d. i. der Wille), auf das nicht weiter abzuleitende; in welcher Hinsicht auch Kant, wie gesagt, jene Erkenntnisse vorzugsweise, ja ausschließlich nebst der Logik, Wissenschaften nennen wollte. Andererseits aber zeigen uns diese Erkenntnisse weiter nichts, als bloße Verhältnisse, Relationen einer Vorstellung zur andern,

Form, ohne allen Inhalt. Jeder Inhalt, den sie bekommen, jede Erscheinung, die jene Formen füllt, enthält schon etwas nicht mehr vollständig seinem ganzen Wesen nach Erkennbares, nicht mehr durch ein anderes ganz und gar zu Erklärendes, also etwas Grundloses, wodurch sogleich die Erkenntnis an Evidenz verliert und die vollkommene Durchsichtigkeit einbüßt. Dieses der Ergründung sich Entziehende aber ist eben das Ding an sich, ist dasjenige, was wesentlich nicht Vorstellung, nicht Objekt der Erkenntnis ist; sondern erst indem es in jene Form einging, erkennbar geworden ist. Die Form ist ihm ursprünglich fremd, und es kann nie ganz eins mit ihr werden, kann nie auf die bloße Form zurückgeführt, und, da diese der Satz vom Grund ist, also nicht vollständig ergründet werden. Wenn daher auch alle Mathematik uns erschöpfende Erkenntnis gibt von dem, was an den Erscheinungen Größe, Lage, Zahl, kurz, räumliches und zeitliches Verhältnis ist, wenn alle Aetiologie uns die gesetzmäßigen Bedingungen, unter denen die Erscheinungen, mit allen ihren Bestimmungen, in Zeit und Raum eintreten, vollständig angibt, bei dem allen aber doch nicht mehr lehrt, als jedesmal warum eine jede bestimmte Erscheinung gerade jetzt hier und gerade hier jetzt sich zeigen muß; so dringen wir mit deren Hilfe doch nimmermehr in das innere Wesen der Dinge, so bleibt dennoch immer etwas, daran sich keine Erklärung wagen darf, sondern das sie immer voraussetzt, nämlich die Kräfte der Natur, die bestimmte Wirkungsart der Dinge, die Qualität, der Charakter jeder Erscheinung, das Grundlose, was nicht von der Form der Erscheinung, dem Satz vom Grunde, abhängt, dem diese Form an sich fremd ist, das aber in sie eingegangen ist, und nun nach ihrem Gesetz hervortritt, welches Gesetz aber eben auch nur das Hervortreten bestimmt, nicht das, was hervortritt, nur das Wie, nicht das Was der Erscheinung, nur die Form, nicht den Inhalt. — Mechanik, Physik, Chemie lehren die Regeln und Gesetze, nach denen die Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Kohäsion, Elastizität, Wärme, Licht, Wahlverwandtschaften, Magnetismus, Elektrizität usw. wirken, d. h. das Gesetz, die Regel, welche diese Kräfte in Hinsicht auf ihren jedesmaligen Eintritt in Zeit und Raum beobachten: die Kräfte selbst aber bleiben dabei, wie man sich auch gebärden mag, qualitates occultae. Denn es ist eben das Ding an sich, welches, indem es erscheint, jene Phänomene darstellt, von ihnen selbst gänzlich verschieden, zwar in seiner Erscheinung dem Satz vom Grund, als der Form der Vorstellung,

völlig unterworfen, selbst aber nie auf diese Form zurückzuführen, und daher nicht ätiologisch bis auf das letzte zu erklären, nicht jemals vollständig zu ergründen; zwar völlig begreiflich, sofern es jene Form angenommen hat, d. h. sofern es Erscheinung ist; seinem innern Wesen nach aber durch jene Begreiflichkeit nicht im mindesten erklärt. Daher, je mehr Notwendigkeit eine Erkenntnis mit sich führt, je mehr in ihr von dem ist, was sich gar nicht anders denken und vorstellen läßt — wie z. B. die räumlichen Verhältnisse —, je klarer und genügender sie daher ist; desto weniger rein objektiven Gehalt hat sie, oder desto weniger eigentliche Realität ist in ihr gegeben: und umgekehrt, je mehreres in ihr als rein zufällig aufgefaßt werden muß, je mehreres sich uns als bloß empirisch gegeben aufdringt; desto mehr eigentlich Objektives und wahrhaft Reales ist in solcher Erkenntnis; aber auch zugleich desto mehr Unerklärliches, d. h. aus anderm nicht weiter Ableitbares.

Freilich hat zu allen Zeiten eine ihr Ziel verkennende Aetiologie dahin gestrebt, alles organische Leben auf Chemismus oder Elektrizität, allen Chemismus, d. i. Qualität, wieder auf Mechanismus (Wirkung durch die Gestalt der Atome), diesen aber wieder teils durch den Gegenstand der Phoronomie, d. i. Zeit und Raum zur Möglichkeit der Bewegung vereint, teils auf den der bloßen Geometrie, d. i. Lage im Raum, zurückzuführen (ungefähr so, wie man, mit Recht, die Abnahme einer Wirkung nach dem Quadrat der Entfernung und die Theorie des Hebels rein geometrisch konstruiert): die Geometrie läßt sich endlich in Arithmetik auflösen, welche die, wegen Einheit der Dimension, faßlichste, übersehbarste, bis aufs letzte ergründliche Gestaltung des Satzes vom Grunde ist. Belege zu der hier allgemein bezeichnete Methode sind: des Demokritos Atome, des Carteſius Wirbel, die mechanische Physik des Leſage, welcher, gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, sowohl die chemischen Affinitäten, als auch die Gravitation mechanisch, durch Stoß und Druck zu erklären suchte, wie des Näheren zu ersehen aus dem „Lucrèce Neutonien“; auch Reils Form und Mischung als Ursache des tierischen Lebens tendiert dahin: ganz dieser Art ist endlich der eben jetzt, in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder aufgewärmte, aus Unwissenheit sich original dünkende, rohe Materialismus, welcher zunächst, unter stupider Ableugnung der Lebenskraft, die Erscheinungen des Lebens aus physikalischen und chemischen Kräften erklären, diese aber wieder aus dem mechanischen Wirken der Materie, Lage, Gestalt und Bewegung erträumter Atome entstehen lassen und so alle Kräfte

der Natur auf Stoß und Gegenstoß zurückführen möchte, als welche sein „Ding an sich" sind. Demgemäß soll dann sogar das Licht das mechanische Vibrieren, oder gar Undulieren eines imaginären und zu diesem Zwecke postulierten Aethers sein, welcher, wenn angelangt, auf der Retina trommelt, wo dann z. B. 483 Billionen Trommelschläge in der Sekunde rot, und 727 Billionen violett geben usf.: die Farbenblinden wären dann wohl solche, welche die Trommelschläge nicht zählen können: nicht wahr? Dergleichen krasse, mechanische, demokritische, plumpe und wahrhaft knollige Theorien sind ganz der Leute würdig, die, fünfzig Jahre nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, noch an Newtons homogene Lichter glauben und sich nicht schämen, es zu sagen. Sie werden erfahren, daß was man dem Kinde (dem Demokrit) nachsieht, dem Manne nicht verziehen wird. Sie könnten sogar einst schmählich enden: aber dann schleicht jeder davon und tut, als wäre er nicht dabei gewesen. Wir werden auf diese falsche Zurückführung ursprünglicher Naturkräfte aufeinander bald nochmals zu reden kommen: hier nur soviel. Gesetzt dieses ginge so an, so wäre freilich alles erklärt und ergründet, ja zuletzt auf ein Rechnungsexempel zurückgeführt, welches dann das Allerheiligste im Tempel der Weisheit wäre, zu welchem der Satz vom Grunde am Ende glücklich geleitet hätte. Aber aller Inhalt der Erscheinung wäre verschwunden, und bloße Form übrig geblieben: das, w a s da erscheint, wäre zurückgeführt auf das, w i e es erscheint, und dieses w i e wäre das auch a priori Erkennbare, daher ganz abhängig vom Subjekt, daher allein für dasselbe, daher endlich bloßes Phantom, Vorstellung und Form der Vorstellung durch und durch: nach keinem Ding an sich könnte gefragt werden. — Es wäre demnach, gesetzt dies ginge so an, dann wirklich die ganze Welt aus dem Subjekt abgeleitet und in der Tat das geleistet, was Fichte durch seine Windbeuteleien zu leisten s c h e i n e n wollte. — Nun aber geht es nicht so an: Phantasien, Sophistikationen, Luftschlösser hat man in jener Art zustande gebracht, keine Wissenschaft. Es ist gelungen, und gab, so oft es gelang, einen wahren Fortschritt, die vielen und mannigfaltigen Erscheinungen in der Natur auf einzelne ursprüngliche Kräfte zurückzuführen: man hat mehrere, anfangs für verschieden gehaltene Kräfte und Qualitäten eine aus der andern abgeleitet (z. B. den Magnetismus aus der Elektrizität) und so ihre Zahl vermindert: die Aetiologie wird am Ziele sein, wenn sie alle ursprünglichen Kräfte der Natur als solche erkannt und aufgestellt, und ihre Wirkungsarten, d. h. die Regel, nach der,

am Leitfaden der Kausalität, ihre Erscheinungen in Zeit und Raum eintreten und sich untereinander ihre Stelle bestimmen, festgesetzt haben wird: aber stets werden Urkräfte übrig bleiben, stets wird, als unauflösliches Residuum, ein Inhalt der Erscheinung bleiben, der nicht auf ihre Form zurückzuführen, also nicht nach dem Satze vom Grunde aus etwas anderem zu erklären ist. — Denn in jedem Ding in der Natur ist etwas, davon kein Grund je angegeben werden kann, keine Erklärung möglich, keine Ursache weiter zu suchen ist: es ist die spezifische Art seines Wirkens, d. h. eben die Art seines Daseins, sein Wesen. Zwar von jeder einzelnen Wirkung des Dinges ist eine Ursach nachzuweisen, aus welcher folgt, daß es gerade jetzt, gerade hier wirken mußte, aber davon daß es überhaupt und gerade so wirkt, nie. Hat es keine anderen Eigenschaften, ist es ein Sonnenstäubchen, so zeigt es wenigstens als Schwere und Undurchdringlichkeit jenes unergründliche Etwas: dieses aber, sage ich, ist ihm, was dem Menschen sein Wille ist, und ist, sowie dieser, seinem innern Wesen nach, der Erklärung nicht unterworfen, ja, ist an sich mit diesem identisch. Wohl läßt sich für jede Aeußerung des Willens, für jeden einzelnen Akt desselben zu dieser Zeit, an diesem Ort, ein Motiv nachweisen, auf welches er, unter Voraussetzung des Charakters des Menschen, notwendig erfolgen mußte. Aber daß er diesen Charakter hat, daß er überhaupt will, daß von mehreren Motiven gerade dieses und kein anderes, ja, daß irgendeines seinen Willen bewegt, davon ist kein Grund je anzugeben. Was dem Menschen sein unergründlicher, bei aller Erklärung seiner Taten aus Motiven vorausgesetzter Charakter ist; eben das ist jedem unorganischen Körper seine wesentliche Qualität, die Art seines Wirkens, deren Aeußerungen hervorgerufen werden durch Einwirkung von außen, während hingegen sie selbst durch nichts außer ihr bestimmt, also auch nicht erklärlich ist: ihre einzelnen Erscheinungen, durch welche allein sie sichtbar wird, sind dem Satz vom Grund unterworfen: sie selbst ist grundlos. Schon die Scholastiker hatten dies im wesentlichen richtig erkannt und forma substantialis bezeichnet. (Worüber Suarez, Disput. metaph., disp. XV. sect. 1.)

Es ist ein ebenso großer, wie gewöhnlicher Irrtum, daß die häufigsten, allgemeinsten und einfachsten Erscheinungen es wären, die wir am besten verständen; da sie doch vielmehr nur diejenigen sind, an deren Anblick und unsere Unwissenheit darüber wir uns am meisten gewöhnt haben. Es ist uns ebenso unerklärlich, daß ein Stein zur Erde fällt, als daß ein Tier sich bewegt. Man hat, wie oben erwähnt, vermeint, daß man, von

den allgemeinsten Naturkräften (z. B. Gravitation, Kohäsion, Undurchdringlichkeit) ausgehend, aus ihnen die seltener und nur unter kombinierten Umständen wirkenden (z. B. chemische Qualität, Elektrizität, Magnetismus) erklären, zuletzt aus diesen wieder den Organismus und das Leben der Tiere, ja des Menschen Erkennen und Wollen verstehen würde. Man fügte sich stillschweigend darin, von lauter qualitates occultae auszugehen, deren Aufhellung ganz aufgegeben wurde, da man über ihnen zu bauen, nicht sie zu unterwühlen vorhatte. Dergleichen kann, wie gesagt, nicht gelingen. Aber abgesehen davon, so stände solches Gebäude immer in der Luft. Was helfen Erklärungen, die zuletzt auf ein ebenso Unbekanntes, als das erste Problem war, zurückführen? Versteht man aber am Ende vom innern Wesen jener allgemeinen Naturkräfte mehr, als vom innern Wesen eines Tieres? Ist nicht eines so unerforscht, wie das andere? Unergründlich, weil es grundlos, weil es der Inhalt, das Was der Erscheinung ist, das nie auf ihre Form, auf das Wie, auf den Satz vom Grunde, zurückgeführt werden kann. Wir aber, die wir hier nicht Aetiologie, sondern Philosophie, d. i. nicht relative, sondern unbedingte Erkenntnis vom Wesen der Welt beabsichtigen, schlagen den entgegengesetzten Weg ein und gehen von dem, was uns unmittelbar, was uns am vollständigsten bekannt und ganz und gar vertraut ist, was uns am nächsten liegt, aus, um das zu verstehen, was uns nur entfernt, einseitig und mittelbar bekannt ist: und aus der mächtigsten, bedeutendsten, deutlichsten Erscheinung wollen wir die unvollkommenere, schwächere verstehen lernen. Mir ist von allen Dingen, meinen eigenen Leib ausgenommen, nur *eine* Seite bekannt, die der Vorstellung: ihr inneres Wesen bleibt mir verschlossen und ein tiefes Geheimnis, auch wenn ich alle Ursachen kenne, auf die ihre Veränderungen erfolgen. Nur aus der Vergleichung mit dem, was in mir vorgeht, wenn, indem ein Motiv mich bewegt, mein Leib eine Aktion ausübt, was das innere Wesen meiner eigenen durch äußere Gründe bestimmten Veränderungen ist, kann ich Einsicht erhalten in die Art und Weise, wie jene leblosen Körper sich auf Ursachen verändern, und so verstehen, was ihr inneres Wesen sei, von dessen Erscheinen mir die Kenntnis der Ursache die bloße Regel des Eintritts in Zeit und Raum angibt und weiter nichts. Dies kann ich darum, weil mein Leib das einzige Objekt ist, von dem ich nicht bloß die *eine* Seite, die der Vorstellung, kenne, sondern auch die zweite, welche Wille heißt. Statt also zu glauben, ich würde meine eigene Organisation, dann mein Erkennen und Wollen und

meine Bewegung auf Motive, besser verstehen, wenn ich sie nur zurückführen könnte auf Bewegung aus Ursachen, durch Elektrizität, durch Chemismus, durch Mechanismus; muß ich, sofern ich Philosophie, nicht Aetiologie suche, umgekehrt auch die einfachsten und gemeinsten Bewegungen des unorganischen Körpers, die ich auf Ursachen erfolgen sehe, zuvörderst ihrem innern Wesen nach verstehen lernen aus meiner eigenen Bewegung auf Motive, und die unergründlichen Kräfte, welche sich in allen Körpern der Natur äußern, für der Art nach als identisch mit dem erkennen, was in mir der Wille ist, und für nur dem Grade nach davon verschieden. Dies heißt: die in der Abhandlung über den Satz vom Grund aufgestellte vierte Klasse der Vorstellungen muß mir der Schlüssel werden zur Erkenntnis des inneren Wesens der ersten Klasse, und aus dem Gesetz der Motivation muß ich das Gesetz der Kausalität, seiner innern Bedeutung nach, verstehen lernen.

Spinoza sagt (epist. 62), daß der durch einen Stoß in die Luft fliegende Stein, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, aus seinem eigenen Willen zu fliegen. Ich setze nur noch hinzu, daß der Stein recht hätte. Der Stoß ist für ihn, was für mich das Motiv, und was bei ihm als Kohäsion, Schwere, Beharrlichkeit im angenommenen Zustande erscheint, ist, dem innern Wesen nach, dasselbe, was ich in mir als Willen erkenne, und was, wenn auch bei ihm die Erkenntnis hinzuträte, auch er als Willen erkennen würde. Spinoza, an jener Stelle, hatte sein Augenmerk auf die Notwendigkeit, mit welcher der Stein fliegt, gerichtet und will sie, mit Recht, übertragen auf die Notwendigkeit des einzelnen Willensaktes einer Person. Ich hingegen betrachte das innere Wesen, welches aller realen Notwendigkeit (d. i. Wirkung aus Ursache), als ihre Voraussetzung, erst Bedeutung und Gültigkeit erteilt, beim Menschen Charakter, beim Stein Qualität heißt, in beiden aber dasselbe ist, da wo es unmittelbar erkannt wird, W i l l e genannt, und welches im Stein den schwächsten, im Menschen den stärksten Grad der Sichtbarkeit, Objektität, hat. — Dieses im Streben aller Dinge mit unserm Wollen Identische hat sogar der heilige Augustinus, mit richtigem Gefühl, erkannt, und ich kann mich nicht entbrechen, seinen naiven Ausdruck der Sache herzusetzen: Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, et secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quaereremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus: verumtamen id quasi appetere

videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosae. Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur: ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocunque fertur (de civ. Dei, XI, 28).

Noch verdient bemerkt zu werden, daß schon Euler einsah, das Wesen der Gravitation müsse zuletzt auf eine den Körpern eigentümliche „Neigung und Begierde" (also Willen) zurückgeführt werden (im 68. Briefe an die Prinzessin). Sogar macht gerade dies ihn dem Begriffe der Gravitation, wie er bei Newton dasteht, abhold, und er ist geneigt, eine Modifikation desselben gemäß der frühern Cartesianischen Theorie zu versuchen, also die Gravitation aus dem Stoße eines Aethers auf die Körper abzuleiten, als welches „vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben", angemessener wäre. Die Attraktion will er als qualitas occulta aus der Physik verbannt sehen. Dies ist eben nur der toten Naturansicht, welche, als Korrelat der immateriellen Seele, zu Eulers Zeit herrschte, gemäß: allein es ist beachtenswert in Hinsicht auf die von mir aufgestellte Grundwahrheit, welche nämlich schon damals dieser seine Kopf aus der Ferne durchschimmern sehend, beizeiten umzukehren sich beeilte und nun, in seiner Angst, alle damaligen Grundansichten gefährdet zu sehen, sogar beim alten, bereits abgetanen Absurden Schutz suchte.

§ 25.

Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen. Zeit und Raum aber haben wir als Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkannt, in welchem Satz alle unsere Erkenntnis a priori ausgedrückt ist, die aber, wie oben auseinandergesetzt, eben als solche, nur der Erkennbarkeit der Dinge, nicht ihnen selbst zukommt, d. h. nur unsere Erkenntnisform, nicht Eigenschaft des Dinges an sich ist, welches als solches frei ist, von aller Form der Erkenntnis, auch von der allgemeinsten, der des Objektseins für das Subjekt, d. h. etwas von der Vorstellung ganz und gar Verschiedenes ist. Ist nun dieses Ding an sich, wie ich hinlänglich nachgewiesen und einleuchtend ge-

macht zu haben glaube, der Wille; so liegt er, als solcher und gesondert von seiner Erscheinung betrachtet, außer der Zeit und dem Raum, und kennt demnach keine Vielheit, ist folglich einer; doch, wie schon gesagt, nicht wie ein Individuum, noch wie ein Begriff eins ist: sondern wie etwas, dem die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit, das principium individuationis, fremd ist. Die Vielheit der Dinge in Raum und Zeit, welche sämtlich seine Objektität sind, trifft daher ihn nicht, und er bleibt, ihrer ungeachtet, unteilbar. Nicht ist etwa ein kleinerer Teil von ihm im Stein, ein größerer im Menschen: da das Verhältnis von Teil und Ganzem ausschließlich dem Raume angehört und keinen Sinn mehr hat, sobald man von dieser Anschauungsform abgegangen ist; sondern auch das Mehr und Minder trifft nur die Erscheinung, d. i. die Sichtbarkeit, die Objektivation: von dieser ist ein höherer Grad in der Pflanze, als im Stein; im Tier ein höherer als in der Pflanze: ja, sein Hervortreten in die Sichtbarkeit, seine Objektivation, hat so unendliche Abstufungen, wie zwischen der schwächsten Dämmerung und dem hellsten Sonnenlicht, dem stärksten Ton und dem leisesten Nachklange sind. Wir werden weiter unten auf die Betrachtung dieser Grade der Sichtbarkeit, die zu seiner Objektivation, zum Abbilde seines Wesens gehören, zurückkommen. Noch weniger aber, als die Abstufungen seiner Objektivation ihn selbst unmittelbar treffen, trifft ihn die Vielheit der Erscheinungen auf diesen verschiedenen Stufen, d. i. die Menge der Individuen jeder Form, oder der einzelnen Aeußerungen jeder Kraft; da diese Vielheit unmittelbar durch Zeit und Raum bedingt ist, in die er selbst nie eingeht. Er offenbart sich ebenso ganz und ebenso sehr in einer Eiche, wie in Millionen: ihre Zahl, ihre Vervielfältigung in Raum und Zeit hat gar keine Bedeutung in Hinsicht auf ihn, sondern nur in Hinsicht auf die Vielheit der in Raum und Zeit erkennenden und selbst darin vervielfachten und zerstreuten Individuen, deren Vielheit aber selbst wieder auch nur seine Erscheinung, nicht ihn angeht. Daher könnte man auch behaupten, daß wenn, per impossibile, ein einziges Wesen, und wäre es das geringste, gänzlich vernichtet würde, mit ihm die ganze Welt untergehen müßte. Im Gefühl hievon sagt der große Mystiker Angelus Silesius:

„Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben:
Werd' ich zunicht; er muß von Not den Geist aufgeben."

Man hat auf mancherlei Weise versucht, die unermeßliche Größe des Weltgebäudes der Fassungskraft eines jeden näher zu bringen, und dann Anlaß zu erbaulichen Betrachtungen daher ge-

nommen, wie etwa über die relative Kleinheit der Erde und gar des Menschen; dann wieder im Gegensatz hievon, über die Größe des Geistes in diesem so kleinen Menschen, der jene Weltgröße herausbringen, begreifen, ja messen kann, u. dgl. m. Alles gut! Inzwischen ist mir, bei Betrachtung der Unermeßlichkeit der Welt, das Wichtigste dieses, daß das Wesen an sich, dessen Erscheinung die Welt ist, — was immer es auch sein möchte, — doch nicht sein wahres Selbst solchergestalt im grenzenlosen Raum auseinandergezogen und zerteilt haben kann, sondern diese unendliche Ausdehnung ganz allein seiner Erscheinung angehört, es selbst hingegen in jeglichem Dinge der Natur, in jedem Lebenden, ganz und ungeteilt gegenwärtig ist; daher eben man nichts verliert, wenn man bei irgendeinem einzelnen stehen bleibt, und auch die wahre Weisheit nicht dadurch zu erlangen ist, daß man die grenzenlose Welt ausmißt, oder, was noch zweckmäßiger wäre, den endlosen Raum persönlich durchflöge; sondern vielmehr dadurch, daß man irgendein Einzelnes ganz erforscht, indem man das wahre und eigentliche Wesen desselben vollkommen erkennen und verstehen zu lernen sucht.

Demgemäß wird folgendes, was sich hier jedem Schüler des Platon schon von selbst aufgedrungen hat, im nächsten Buch der Gegenstand einer ausführlichen Betrachtung sein, nämlich daß jene verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, welche, in zahllosen Individuen ausgedrückt, als die unerreichten Musterbilder dieser, oder als die ewigen Formen der Dinge dastehen, nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend; sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, nie geworden; während jene entstehen und vergehen, immer werden und nie sind; daß, sage ich, diese *Stufen der Objektivation des Willens* nichts anderes als *Platons Ideen* sind. Ich erwähne es hier vorläufig, um fortan das Wort *Idee* in diesem Sinne gebrauchen zu können, welches also bei mir immer in seiner echten und ursprünglichen, von Platon ihm erteilten Bedeutung zu verstehen ist und dabei durchaus nicht zu denken an jene abstrakten Produktionen der scholastisch dogmatisierenden Vernunft, zu deren Bezeichnung Kant jenes von Platon schon im Besitz genommene und höchst zweckmäßig gebrauchte Wort, ebenso unpassend wie unrechtmäßig gemißbraucht hat. Ich verstehe also unter Idee jede bestimmte *und feste Stufe der Objektivation des Willens*, sofern er Ding an sich und daher der Vielheit fremd ist, welche Stufen zu den einzelnen Dingen

sich allerdings verhalten, wie ihre ewigen Formen, oder ihre Musterbilder. Den kürzesten und bündigsten Ausdruck jenes berühmten Platonischen Dogmas gibt uns Diogenes Laertius (III, 12): ὁ Πλατων φησιν εν τῃ φυσει τας ιδεας ἑστανα καθαπερ παραδειγματα· τα δ'αλλα ταυταις εοικεναι, τουτων ὁμοιωματα κατεστωτα. (Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.) Von jenem Kantischen Mißbrauch nehme ich weiter keine Notiz: das Nötige darüber steht im Anhang.

§ 26.

Als die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen sich die allgemeinsten Kräfte der Natur dar, welche teils in jeder Materie ohne Ausnahme erscheinen, wie Schwere, Undurchdringlichkeit, teils sich untereinander in die überhaupt vorhandene Materie geteilt haben, so daß einige über diese, andere über jene, eben dadurch spezifisch verschiedene Materie herrschen, wie Starrheit, Flüssigkeit, Elastizität, Elektrizität, Magnetismus, chemische Eigenschaften und Qualitäten jeder Art. Sie sind an sich unmittelbare Erscheinungen des Willens, so gut wie das Tun des Menschen, sind als solche grundlos, wie der Charakter des Menschen, nur ihre einzelnen Erscheinungen sind dem Satz vom Grund unterworfen, wie die Handlungen des Menschen, sie selbst hingegen können niemals weder Wirkung noch Ursache heißen, sondern sind die vorhergegangenen und vorausgesetzten Bedingungen aller Ursachen und Wirkungen, durch welche ihr eigenes Wesen sich entfaltet und offenbart. Es ist deshalb unverständig, nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität zu fragen: dies sind ursprüngliche Kräfte, deren Aeußerungen zwar nach Ursach und Wirkung vor sich gehen, so daß jede einzelne Erscheinung derselben eine Ursache hat, die selbst wieder eben eine solche einzelne Erscheinung ist und die Bestimmung gibt, daß hier jene Kraft sich äußern, in Zeit und Raum hervortreten mußte; keineswegs aber ist die Kraft selbst Wirkung einer Ursache, noch auch Ursache einer Wirkung. — Daher ist es auch falsch zu sagen: „die Schwere ist Ursache, daß der Stein fällt"; vielmehr ist die Nähe der Erde hier die Ursache, indem diese den Stein zieht. Nehmt die Erde weg, und der Stein wird nicht fallen, obgleich die Schwere geblieben ist. Die Kraft selbst liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und Wirkungen, welche die Zeit voraussetzt, indem sie nur in bezug auf diese Bedeutung hat: jene aber liegt auch außerhalb der

Zeit. Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Aeußerung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache, so unzählige Male sie eintreten mag, immer die Wirksamkeit verleiht, ist eine Naturkraft, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde, und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist; in der Aetiologie, hier Physik, aber nachgewiesen, als ursprüngliche Kraft, d. i. qualitas occulta.

Auf den oberen Stufen der Objektität des Willens sehen wir die Individualität bedeutend hervortreten, besonders beim Menschen, als die große Verschiedenheit individueller Charaktere, d. h. als vollständige Persönlichkeit, schon äußerlich ausgedrückt durch stark gezeichnete individuelle Physiognomie, welche die gesamte Korporisation mitbegreift. Diese Individualität hat bei weitem in solchem Grade kein Tier; sondern nur die obern Tiere haben einen Anstrich davon, über den jedoch der Gattungscharakter noch ganz und gar vorherrscht, ebendeshalb auch nur wenig Individualphysiognomie. Je weiter abwärts, desto mehr verliert sich jede Spur von Individualcharakter in den allgemeinen der Spezies, deren Physiognomie auch allein übrig bleibt. Man kennt den physiologischen Charakter der Gattung, und weiß daraus genau, was vom Individuo zu erwarten steht; da hingegen in den Menschenspezies jedes Individuum für sich studiert und ergründet sein will, was, um mit einiger Sicherheit sein Verfahren zum voraus zu bestimmen, wegen der erst mit der Vernunft eingetretenen Möglichkeit der Verstellung, von der größten Schwierigkeit ist. Wahrscheinlich hängt es mit diesem Unterschiede der Menschengattung von allen anderen zusammen, daß die Furchen und Windungen des Gehirns, welche bei den Vögeln noch ganz fehlen und bei den Nagetieren noch sehr schwach sind, selbst bei den obern Tieren weit symmetrischer an beiden Seiten und konstanter bei jedem Individuo dieselben sind, als beim Menschen*). Ferner ist es als ein Phänomen jenes den Menschen von allen Tieren unterscheidenden eigentlichen Individualcharakters anzusehen, daß bei den Tieren der Geschlechtstrieb seine Befriedigung ohne merkliche Auswahl sucht, während diese Auswahl beim Menschen, und zwar auf eine von aller Reflexion unabhängige, instinkt-

*) Wenzel, De structura cerebri hominis et brutorum 1812, Kap. 3. — Cuvier Leçons d'anat. comp. leçon 9, art. 4 u. 5. — Vicq. d'Azyr, Hist. de l'acad. d. sc. de Paris 1783, S. 470 u. 483.

mäßige Weise so hoch getrieben wird, daß sie bis zur gewaltigen Leidenschaft steigt. Während nun also jeder Mensch als eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens, sogar gewissermaßen als eine eigene Idee anzusehen ist, bei den Tieren aber dieser Individualcharakter im ganzen fehlt, indem nur noch die Spezies eine eigentümliche Bedeutung hat, und seine Spur immer mehr verschwindet, je weiter sie vom Menschen abstehen, die Pflanzen endlich gar keine andere Eigentümlichkeiten des Individuums mehr haben, als solche, die sich aus äußern günstigen oder ungünstigen Einflüssen des Bodens und Klimas und anderen Zufälligkeiten vollkommen erklären lassen; so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität. Bloß der Kristall ist noch gewissermaßen als Individuum anzusehen: er ist eine Einheit des Strebens nach bestimmten Richtungen, von der Erstarrung ergriffen, die dessen Spur bleibend macht: er ist zugleich ein Aggregat aus seiner Kerngestalt, durch eine Idee zur Einheit verbunden, ganz so wie der Baum ein Aggregat ist aus der einzelnen treibenden Faser, die sich in jeder Rippe des Blattes, jedem Blatt, jedem Ast darstellt, wiederholt und gewissermaßen jedes von diesen als ein eigenes Gewächs ansehen läßt, das sich parasitisch vom größern nährt, so daß der Baum, ähnlich dem Kristall, ein systematisches Aggregat von kleinen Pflanzen ist, wiewohl erst das Ganze die vollendete Darstellung einer unteilbaren Idee, d. i. dieser bestimmten Stufe der Objektivation des Willens ist. Die Individuen derselben Gattung von Kristallen können aber keinen andern Unterschied haben, als den äußere Zufälligkeiten herbeiführen: man kann sogar jede Gattung nach Belieben zu großen oder kleinen Kristallen anschießen machen. Das Individuum aber als solches, d. h. mit Spuren eines individuellen Charakters, findet sich durchaus nicht mehr in der unorganischen Natur. Alle ihre Erscheinungen sind Aeußerungen allgemeiner Naturkräfte, d. h. solcher Stufen der Objektivation des Willens, welche sich durchaus nicht (wie in der organischen Natur) durch die Vermittelung der Verschiedenheit der Individualitäten, die das Ganze der Idee teilweise aussprechen, objektivieren; sondern sich allein in der Spezies und diese in jeder einzelnen Erscheinung ganz und ohne alle Abweichung darstellen. Da Zeit, Raum, Vielheit und Bedingtsein durch Ursache nicht dem Willen, noch der Idee (der Stufe der Objektivation des Willens), sondern nur den einzelnen Erscheinungen dieser angehören; so muß in allen Millionen Erscheinungen einer solchen Naturkraft, z. B. der Schwere, oder

der Elektrizität, sie als solche sich ganz genau auf gleiche Weise darstellen, und bloß die äußern Umstände können die Erscheinung modifizieren. Diese Einheit ihres Wesens in allen ihren Erscheinungen, diese unwandelbare Konstanz des Eintrittes derselben, sobald, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu vorhanden sind, heißt ein Naturgesetz. Ist ein solches durch Erfahrung einmal bekannt, so läßt sich die Erscheinung der Naturkraft, deren Charakter in ihm ausgesprochen und niedergelegt ist, genau vorher bestimmen und berechnen. Diese Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen der untern Stufen der Objektivation des Willens ist es aber eben, die ihnen ein so verschiedenes Ansehen gibt von den Erscheinungen desselben Willens auf den höheren, d. i. deutlicheren Stufen seiner Objektivation, in Tieren, Menschen und deren Tun, wo das stärkere oder schwächere Hervortreten des individuellen Charakters und das Bewegtwerden durch Motive, welche, weil in der Erkenntnis liegend, dem Zuschauer oft verborgen bleiben, das Identische des innern Wesens beider Arten von Erscheinungen bisher gänzlich hat verkennen lassen.

Die Unfehlbarkeit der Naturgesetze hat, wenn man von der Erkenntnis des einzelnen, nicht von der der Idee ausgeht, etwas Ueberraschendes, ja, bisweilen fast Schaudererregendes. Man könnte sich wundern, daß die Natur ihre Gesetze auch nicht ein einziges Mal vergißt: daß z. B. wenn es einmal einem Naturgesetz gemäß ist, daß beim Zusammentreffen gewisser Stoffe, unter bestimmten Bedingungen, eine chemische Verbindung, Gasentwickelung, Verbrennung statthabe; nun auch, wenn die Bedingungen zusammentreffen, sei es durch unsere Veranstaltung, oder ganz und gar durch Zufall (wo die Pünktlichkeit durch das Unerwartete desto überraschender ist), heute so gut wie vor tausend Jahren, sofort und ohne Aufschub die bestimmte Erscheinung eintritt. Am lebhaftesten empfinden wir dieses Wunderbare bei seltenen, nur unter sehr kombinierten Umständen erfolgenden, unter diesen aber uns vorherverkündeten Erscheinungen: so z. B. daß, wenn gewisse Metalle, untereinander und mit einer gesäuerten Feuchtigkeit abwechselnd sich berühren, Silberblättchen, zwischen die Extremitäten dieser Verkettung gebracht, plötzlich in grüne Flammen aufgehen müssen: oder daß unter gewissen Bedingungen der harte Diamant sich in Kohlensäure verwandelt. Es ist die geistermäßige Allgegenwart der Naturkräfte, die uns alsdann überrascht, und was uns bei den alltäglichen Erscheinungen nicht mehr einfällt, bemerken wir hier, nämlich wie zwischen Ursach und Wirkung der Zu-

sammenhang eigentlich so geheimnisvoll ist, wie der, welchen man dichtet zwischen einer Zauberformel und dem Geist, der durch sie herbeigerufen notwendig erscheint. Hingegen, wenn wir in die philosophische Erkenntnis eingedrungen sind, daß eine Naturkraft eine bestimmte Stufe der Objektivation des Willens ist, d. h. dasjenige, was auch wir als unser innerstes Wesen erkennen, und daß dieser Wille an sich selbst und unterschieden von seiner Erscheinung und deren Formen, außer der Zeit und dem Raume liegt, und daher die durch diese bedingte Vielheit nicht ihm, noch unmittelbar der Stufe seiner Objektivation d. i. der Idee, sondern erst den Erscheinungen dieser zukommt, das Gesetz der Kausalität aber nur in Beziehung auf Zeit und Raum Bedeutung hat, indem es nämlich in diesen den vervielfachten Erscheinungen der verschiedenen Ideen, in welchen der Wille sich manifestiert, ihre Stelle bestimmt, die Ordnung regelnd, in der sie eintreten müssen; — wenn uns, sage ich, in dieser Erkenntnis der innere Sinn der großen Lehre Kants aufgegangen ist, daß Raum, Zeit und Kausalität nicht dem Dinge an sich, sondern nur der Erscheinung zukommen, nur Formen unserer Erkenntnis, nicht Beschaffenheiten des Dinges an sich sind; dann werden wir einsehen, daß jenes Erstaunen über die Gesetzmäßigkeit und Pünktlichkeit des Wirkens einer Naturkraft, über die vollkommene Gleichheit aller ihrer Millionen Erscheinungen, über die Unfehlbarkeit des Eintritts derselben, in der Tat dem Erstaunen eines Kindes oder eines Wilden zu vergleichen ist, der zum erstenmal durch ein Glas mit vielen Facetten etwa eine Blume betrachtend, sich wundert über die vollkommene Gleichheit der unzähligen Blumen, die er sieht, und einzeln die Blätter einer jeden derselben zählt.

Jede allgemeine ursprüngliche Naturkraft ist also in ihrem innern Wesen nichts anderes, als die Objektivation des Willens auf einer niedrigen Stufe: wir nennen eine jede solche Stufe eine ewige Idee, in Platons Sinn. Das Naturgesetz aber ist die Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung. Diese Form ist Zeit, Raum und Kausalität, welche notwendigen und unzertrennlichen Zusammenhang und Beziehung aufeinander haben. Durch Zeit und Raum vervielfältigt sich die Idee in unzählige Erscheinungen: die Ordnung aber, nach welcher diese in jene Formen der Mannigfaltigkeit eintreten, ist fest bestimmt durch das Gesetz der Kausalität: dieses ist gleichsam die Norm der Grenzpunkte jener Erscheinungen verschiedener Ideen, nach welcher Raum, Zeit und Materie an sie verteilt sind. Diese Norm bezieht sich daher notwendig auf die Identität der ge-

samten vorhandenen Materie, welche das gemeinsame Substrat aller jener verschiedenen Erscheinungen ist. Wären diese nicht alle an jene gemeinsame Materie gewiesen, in deren Besitz sie sich zu teilen haben; so bedürfte es nicht eines solchen Gesetzes, ihre Ansprüche zu bestimmen: sie könnten alle zugleich und nebeneinander den unendlichen Raum, eine unendliche Zeit hindurch, füllen. Nur also weil alle jene Erscheinungen der ewigen Ideen an eine und dieselbe Materie gewiesen sind, mußte eine Regel ihres Ein- und Austritts sein: sonst würde keine der andern Platz machen. Diesergestalt ist das Gesetz der Kausalität wesentlich verbunden mit dem der Beharrlichkeit der Substanz: beide erhalten bloß voneinander wechselseitig Bedeutung: ebenso aber auch wieder verhalten sich zu ihnen Raum und Zeit. Denn die bloße Möglichkeit entgegengesetzter Bestimmungen an derselben Materie ist die Zeit: die bloße Möglichkeit des Beharrens derselben Materie unter allen entgegengesetzten Bestimmungen ist der Raum. Darum erklärten wir im vorigen Buche die Materie als die Vereinigung von Zeit und Raum; welche Vereinigung sich zeigt als Wechsel der Akzidenzien beim Beharren der Substanz, wovon die allgemeine Möglichkeit eben die Kausalität, oder das Werden ist. Wir sagten daher auch, die Materie sei durch und durch Kausalität. Wir erklärten den Verstand als das subjektive Korrelat der Kausalität, und sagten, die Materie (also die gesamte Welt als Vorstellung) sei nur für den Verstand da, er sei ihre Bedingung, ihr Träger, als ihr notwendiges Korrelat. Dieses alles hier nur zur beiläufigen Erinnerung an das, was im ersten Buche ausgeführt ist. Die Beachtung der innern Uebereinstimmung beider Bücher wird zu ihrem völligen Verständnis erfordert: da, was in der wirklichen Welt unzertrennlich vereint ist, als ihre zwei Seiten, Wille und Vorstellung, durch diese zwei Bücher auseinander gerissen worden, um jedes isoliert desto deutlicher zu erkennen.

Es möchte vielleicht nicht überflüssig sein, durch ein Beispiel noch deutlicher zu machen, wie das Gesetz der Kausalität nur in Beziehung auf Zeit und Raum und die, in der Vereinigung beider bestehende, Materie Bedeutung hat; indem es die Grenzen bestimmt, welchen gemäß die Erscheinungen der Naturkräfte sich in den Besitz jener teilen, während die ursprünglichen Naturkräfte selbst, als unmittelbare Objektivation des Willens, der als Ding an sich dem Satz vom Grunde nicht unterworfen ist, außerhalb jener Formen liegen, innerhalb welcher allein jede ätiologische Erklärung Gültigkeit und Bedeutung hat und eben deshalb nie zum innern Wesen der Natur führen kann. —

Denken wir uns, zu diesem Zweck, etwa eine nach Gesetzen der Mechanik konstruierte Maschine. Eiserne Gewichte geben durch die Schwere den Anfang der Bewegung; kupferne Räder widerstehen durch ihre Starrheit, stoßen und heben einander und die Hebel vermöge ihrer Undurchdringlichkeit usf. Hier sind Schwere, Starrheit, Undurchdringlichkeit ursprüngliche, unerklärte Kräfte: bloß die Bedingungen, unter denen, und die Art und Weise, wie sie sich äußern, hervortreten, bestimmte Materie, Zeit und Ort beherrschen, gibt die Mechanik an. Es kann jetzt etwa ein starker Magnet auf das Eisen der Gewichte wirken, die Schwere überwältigen: die Bewegung der Maschine stockt, und die Materie ist sofort der Schauplatz einer ganz andern Naturkraft, von der die ätiologische Erklärung ebenfalls nichts weiter, als die Bedingungen ihres Eintritts angibt, des Magnetismus. Oder aber es werden nunmehr die kupfernen Scheiben jener Maschine auf Zinkplatten gelegt, gesäuerte Feuchtigkeit dazwischengeleitet: sogleich ist dieselbe Materie der Maschine einer andern ursprünglichen Kraft, dem Galvanismus anheimgefallen, der nun nach seinen Gesetzen sie beherrscht, durch seine Erscheinungen an ihr sich offenbart, von welchen die Aetiologie auch nicht mehr, als die Umstände, unter denen, und die Gesetze, nach welchen sie sich zeigen, angeben kann. Jetzt lassen wir die Temperatur wachsen, reinen Sauerstoff hinzutreten: die ganze Maschine verbrennt: d. h. abermals hat eine gänzlich verschiedene Naturkraft, der Chemismus, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unweigerlichen Anspruch an jene Materie und offenbart sich an ihr als Idee, als bestimmte Stufe der Objektivation des Willens. — Der dadurch entstandene Metallkalk verbinde sich nun mit einer Säure: ein Salz entsteht, Kristalle schießen an: sie sind die Erscheinung einer andern Idee, die selbst wieder ganz unergründlich ist, während der Eintritt ihrer Erscheinung von jenen Bedingungen abhing, welche die Aetiologie anzugeben weiß. Die Kristalle verwittern, vermischen sich mit anderen Stoffen, eine Vegetation erhebt sich aus ihnen: eine neue Willenserscheinung: — und so ließe sich ins Unendliche die nämliche Materie verfolgen, um zu sehen, wie bald diese, bald jene Naturkraft ein Recht auf sie gewinnt und es unausbleiblich ergreift, um hervorzutreten und ihr Wesen zu offenbaren. Die Bestimmung dieses Rechts, den Punkt in der Zeit und dem Raume, wo es gültig wird, gibt das Gesetz der Kausalität an: aber auch nur bis dahin geht die auf dasselbe gegründete Erklärung. Die Kraft selbst ist Erscheinung des Willens und als solche nicht den Gestaltungen des Satzes vom Grunde unter-

worfen, d. h. grundlos. Sie liegt außer aller Zeit, ist allgegenwärtig und scheint gleichsam beständig auf den Eintritt der Umstände zu harren, unter denen sie hervortreten und sich einer bestimmten Materie, mit Verdrängung der bis dahin diese beherrschenden Kräfte bemächtigen kann. Alle Zeit ist nur für ihre Erscheinung da, ihr selbst ohne Bedeutung: Jahrtausende schlummern die chemischen Kräfte in einer Materie, bis die Berührung der Reagenzien sie frei macht: dann erscheinen sie: aber die Zeit ist nur für diese Erscheinung, nicht für die Kräfte selbst da. Jahrtausende schlummert der Galvanismus im Kupfer und Zink, sie liegen ruhig neben dem Silber, welches, sobald alle drei, unter den erforderten Bedingungen sich berühren, in Flammen aufgehen muß. Selbst im organischen Reiche sehen wir ein trockenes Samenkorn, dreitausend Jahre lang die schlummernde Kraft bewahren, welche beim endlichen Eintritt der günstigen Umstände, als Pflanze emporsteigt *).

Ist uns nun durch diese Betrachtung der Unterschied deutlich geworden zwischen der Naturkraft und allen ihren Erscheinungen; haben wir eingesehen, daß jene der Wille selbst auf dieser bestimmten Stufe seiner Objektivation ist; den Erscheinungen allein aber, durch Zeit und Raum, Vielheit zukommt, und das Gesetz der Kausalität nichts anderes, als die Bestimmung der Stelle in jenen für die einzelnen Erscheinungen ist: dann werden wir auch die vollkommene Wahrheit und den tiefen Sinn der Lehre des Malebranche von den gelegentlichen Ursachen, causes occasionelles, erkennen. Es ist sehr der Mühe wert,

*) Am 16. Sept. 1840 zeigte, im literarischen und wissenschaftlichen Institut der Londoner City, Herr Pettigrew, bei einer Vorlesung über Aegyptische Altertümer, Weizenkörner vor, die Sir G. Wilkinson in einem Grabe bei Theben gefunden hatte, woselbst solche dreißig Jahrhunderte gelegen haben müssen. Sie wurden in einer hermetisch versiegelten Vase gefunden. Zwölf Körner hatte er gesät, und daraus eine Pflanze erhalten, welche fünf Fuß hoch gewachsen und deren Samen jetzt vollkommen reif war. Aus den Times v. 21. Sept. 1840. — Desgleichen produzierte in der medizinisch-botanischen Gesellschaft zu London, im Jahr 1830, Herr Haulton eine knollige Wurzel, welche sich in der Hand einer ägyptischen Mumie gefunden hatte, der sie aus einer religiösen Rücksicht mochte beigegeben sein, und die mithin wenigstens 2000 Jahre alt war. Er hatte sie in einen Blumentopf gepflanzt, wo sie sogleich gewachsen war und grünte. Dieses wird aus dem Medical Journal von 1830 angeführt im Journal of the Royal Institution of Great-Britain, Oktober 1830, S. 196. — „Im Garten des Herrn Grimstone, vom Herbarium, Highgate, in London, steht jetzt eine Erbsenpflanze in voller Frucht, welche hervorgegangen ist aus einer Erbse, die Herr Pettigrew und die Beamten des Britischen Museums einer Vase entnommen haben, welche sich in einem ägyptischen Sarkophage vorgefunden hatte, woselbst sie 2844 Jahre gelegen haben muß." — Aus den Times vom 16. Aug. 1844. — Ja, die in Kalkstein gefundenen, lebendigen Kröten führen zu der Annahme, daß selbst das tierische Leben einer solchen Suspension auf Jahrtausende fähig ist, wenn diese durch den Winterschlaf eingeleitet und durch besondere Umstände erhalten wird.

diese seine Lehre, wie er sie in den Recherches de la vérité, zumal im dritten Kapitel des zweiten Teils des sechsten Buchs und in den hinten angehängten éclaircissements zu diesem Kapitel, vorträgt, mit meiner gegenwärtigen Darstellung zu vergleichen und die vollkommenste Uebereinstimmung beider Lehren, bei so großer Verschiedenheit des Gedankenganges, wahrzunehmen. Ja, ich muß es bewundern, wie Malebranche, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in solchen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte.

Denn die Gewalt der Wahrheit ist unglaublich groß und von unsäglicher Ausdauer. Wir finden ihre häufigen Spuren wieder in allen, selbst den bizarrsten, ja absurdesten Dogmen verschiedener Zeiten und Länder, zwar oft in besonderer Gesellschaft, in wunderlicher Vermischung, aber doch zu erkennen. Sie gleicht sodann einer Pflanze, welche unter einem Haufen großer Steine keimt, aber dennoch zum Lichte heranklimmt, sich durcharbeitend, mit vielen Umwegen und Krümmungen, verunstaltet, verblaßt, verkümmert; — aber dennoch zum Lichte.

Allerdings hat Malebranche recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, gibt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und unteilbaren Willens, der das An-sich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objektivierung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen: dieses ist der Wille selbst, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos ist. Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt; sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist. Warum ein Stein jetzt Schwere, jetzt Starrheit, jetzt Elektrizität, jetzt chemische Eigenschaften zeigt, das hängt von Ursachen, von äußern Einwirkungen ab und ist aus diesen zu erklären: jene Eigenschaften selbst aber, also sein ganzes Wesen, welches aus ihnen besteht, und folglich sich auf alle jene angegebenen Weisen äußert, daß er also überhaupt ein solcher ist, wie er ist, daß er überhaupt existiert, das hat keinen Grund, sondern ist die Sichtbarwerdung des grundlosen Willens. Also alle Ursache ist Gelegenheitsursache. So haben wir es gefunden in der erkenntnislosen Natur: gerade so aber ist es auch da, wo nicht mehr Ur-

sachen und Reize, sondern Motive es sind, die den Eintrittspunkt der Erscheinungen bestimmen, also im Handeln der Tiere und Menschen. Denn hier wie dort ist es ein und derselbe Wille, welcher erscheint, in den Graden seiner Manifestation höchst verschieden, in den Erscheinungen dieser vervielfacht und in Hinsicht auf diese dem Satz vom Grunde unterworfen, an sich frei von dem allen. Die Motive bestimmen nicht den Charakter des Menschen, sondern nur die Erscheinung dieses Charakters, also die Taten; die äußere Gestalt seines Lebenslaufs, nicht dessen innere Bedeutung und Gehalt: diese gehen hervor aus dem Charakter, der die unmittelbare Erscheinung des Willens, also grundlos ist. Warum der eine boshaft, der andere gut ist, hängt nicht von Motiven und äußerer Einwirkung, etwa von Lehren und Predigten ab, und ist schlechthin in diesem Sinne unerklärlich. Aber ob ein Böser seine Bosheit zeigt in kleinlichen Ungerechtigkeiten, feigen Ränken, niedrigen Schurkereien, die er im engen Kreise seiner Umgebungen ausübt, oder ob er als ein Eroberer Völker unterdrückt, eine Welt in Jammer stürzt, das Blut von Millionen vergießt: dies ist die äußere Form seiner Erscheinung, das Unwesentliche derselben, und hängt ab von den Umständen, in die ihn das Schicksal setzte, von den Umgebungen, von den äußern Einflüssen, von den Motiven; aber nie ist seine Entscheidung auf diese Motive aus ihnen erklärlich: sie geht hervor aus dem Willen, dessen Erscheinung dieser Mensch ist. Davon im vierten Buch. Die Art und Weise, wie der Charakter seine Eigenschaften entfaltet, ist ganz der zu vergleichen, wie jeder Körper der erkenntnislosen Natur die seinigen zeigt. Das Wasser bleibt Wasser, mit seinen ihm innewohnenden Eigenschaften; ob es aber als stiller See seine Ufer spiegelt, oder ob es schäumend über Felsen stürzt, oder, künstlich veranlaßt, als langer Strahl in die Höhe spritzt, das hängt von den äußern Ursachen ab; eines ist ihm so natürlich wie das andere; aber je nachdem die Umstände sind, wird es das eine oder das andere zeigen, zu allem gleich sehr bereit, in jedem Fall jedoch seinem Charakter getreu und immer nur diesen offenbarend. So wird sich auch jeder menschliche Charakter unter allen Umständen offenbaren: aber die Erscheinungen, die daraus hervorgehen, werden sein, je nachdem die Umstände waren.

§ 27.

Wenn es nun aus allen vorhergehenden Betrachtungen über die Kräfte der Natur und die Erscheinungen derselben uns deutlich geworden ist, wie weit die Erklärung aus Ursachen gehen kann und wo sie aufhören muß, wenn sie nicht in das törichte Bestreben verfallen will, den Inhalt aller Erscheinungen auf ihre bloße Form zurückzuführen, wo denn am Ende nichts als Form übrig bliebe; so werden wir nunmehr auch im allgemeinen bestimmen können, was von aller Aetiologie zu fordern ist. Sie hat zu allen Erscheinungen in der Natur die Ursachen aufzusuchen, d. h. die Umstände, unter denen sie allezeit eintreten: dann aber hat sie die unter mannigfaltigen Umständen vielgestalteten Erscheinungen zurückzuführen auf das, was in aller Erscheinung wirkt und bei der Ursach vorausgesetzt wird, auf ursprüngliche Kräfte der Natur, richtig unterscheidend ob eine Verschiedenheit der Erscheinung von einer Verschiedenheit der Kraft, oder nur von Verschiedenheit der Umstände, unter denen die Kraft sich äußert, herrührt, und gleich sehr sich hütend, für Erscheinung verschiedener Kräfte zu halten, was Aeußerung einer und derselben Kraft, bloß unter verschiedenen Umständen, ist, als umgekehrt, für Aeußerungen einer Kraft zu halten, was ursprünglich verschiedenen Kräften angehört. Hiezu gehört nun unmittelbar Urteilskraft; daher so wenige Menschen fähig sind, in der Physik die Einsicht, alle aber die Erfahrungen zu erweitern. Trägheit und Unwissenheit machen geneigt, sich zu früh auf ursprüngliche Kräfte zu berufen: dies zeigt sich mit einer der Ironie gleichenden Uebertreibung in den Entitäten und Quidditäten der Scholastiker. Ich wünsche nichts weniger, als die Wiedereinführung derselben begünstigt zu haben. Man darf, statt eine physikalische Erklärung zu geben, sich so wenig auf die Objektivation des Willens berufen, als auf die Schöpferkraft Gottes. Denn die Physik verlangt Ursachen: der Wille aber ist nie Ursache: sein Verhältnis zur Erscheinung ist durchaus nicht nach dem Satz vom Grunde; sondern was an sich Wille ist, ist andererseits als Vorstellung da, d. h. ist Erscheinung: als solche befolgt es die Gesetze, welche die Form der Erscheinung ausmachen: da muß z. B. jede Bewegung, obwohl sie allemal Willenserscheinung ist, dennoch eine Ursache haben, aus der sie in Beziehung auf bestimmte Zeit und Ort, d. h. nicht im allgemeinen, ihrem innern Wesen nach, sondern als *einzelne* Erscheinung zu erklären ist. Diese Ursache ist eine mechanische beim Stein, ist ein Motiv bei der Bewegung des Menschen:

aber fehlen kann sie nie. Hingegen das Allgemeine, das gemeinsame Wesen aller Erscheinungen einer bestimmten Art, das, ohne dessen Voraussetzung die Erklärung aus der Ursache weder Sinn noch Bedeutung hätte, das ist die allgemeine Naturkraft, die in der Physik als qualitas occulta stehenbleiben muß, eben weil hier die ätiologische Erklärung zu Ende ist und die metaphysische anfängt. Die Kette der Ursachen und Wirkungen wird aber nie durch eine ursprüngliche Kraft, auf die man sich zu berufen hätte, abgebrochen, läuft nicht etwa auf diese, als auf ihr erstes Glied zurück; sondern das nächste Glied der Kette, so gut als das entfernteste, setzt schon die ursprüngliche Kraft voraus, und könnte sonst nichts erklären. Eine Reihe von Ursachen und Wirkungen kann die Erscheinung der verschiedenartigsten Kräfte sein, deren sukzessiver Eintritt in die Sichtbarkeit durch sie geleitet wird, wie ich es oben am Beispiel einer metallenen Maschine erläutert habe: aber die Verschiedenheit dieser ursprünglichen, nicht auseinander abzuleitenden Kräfte unterbricht keineswegs die Einheit jener Kette von Ursachen und den Zusammenhang zwischen allen ihren Gliedern. Die Aetiologie der Natur und die Philosophie der Natur tun einander nie Abbruch; sondern gehen nebeneinander, denselben Gegenstand aus verschiedenem Gesichtspunkte betrachtend. Die Aetiologie gibt Rechenschaft von den Ursachen, welche die einzelne zu erklärende Erscheinung notwendig herbeiführen und zeigt, als die Grundlage aller ihrer Erklärungen, die allgemeinen Kräfte auf, welche in allen diesen Ursachen und Wirkungen tätig sind, bestimmt diese Kräfte genau, ihre Zahl, ihre Unterschiede, und dann alle Wirkungen, in denen jede Kraft, nach Maßgabe der Verschiedenheit der Umstände, verschieden hervortritt, immer ihrem eigentümlichen Charakter gemäß, den sie nach einer unfehlbaren Regel entfaltet, welche ein *Naturgesetz* heißt. Sobald die Physik dies alles in jeder Hinsicht vollständig geleistet haben wird, hat sie ihre Vollendung erreicht: dann ist keine Kraft in der unorganischen Natur mehr unbekannt und keine Wirkung mehr da, welche nicht als Erscheinung einer jener Kräfte, unter bestimmten Umständen, gemäß einem Naturgesetze, nachgewiesen wäre. Dennoch bleibt ein Naturgesetz bloß die der Natur abgemerkte Regel, nach der sie, unter bestimmten Umständen, sobald diese eintreten, jedesmal verfährt: daher kann man allerdings das Naturgesetz definieren als eine allgemein ausgesprochene Tatsache, un fait généralisé; wonach denn eine vollständige Darlegung aller Naturgesetze doch nur ein komplettes Tatsachenregister wäre. —

Die Betrachtung der gesamten Natur wird sodann durch die Morphologie vollendet, welche alle bleibenden Gestalten der organischen Natur aufzählt, vergleicht und ordnet: über die Ursache des Eintritts der einzelnen Wesen hat sie wenig zu sagen, da solche bei allen die Zeugung ist, deren Theorie für sich geht, und in seltenen Fällen die generatio aequivoca. Zu dieser letztern gehört aber, streng genommen, auch die Art, wie alle niedrigen Stufen der Objektität des Willens, also die physischen und chemischen Erscheinungen, im einzelnen hervortreten, und die Angabe der Bedingungen zu diesem Hervortreten ist eben jene Aufgabe der Aetiologie. Die Philosophie hingegen betrachtet überall, also auch in der Natur, nur das Allgemeine: die ursprünglichen Kräfte selbst sind hier ihr Gegenstand, und sie erkennt in ihnen die verschiedenen Stufen der Objektivation des Willens, der das innere Wesen, das An-sich dieser Welt ist, welche sie, wenn sie von jenem absieht, für die bloße Vorstellung des Subjekts erklärt. — Wenn nun aber die Aetiologie statt der Philosophie vorzuarbeiten und ihren Lehren Anwendung durch Belege zu liefern, vielmehr meint, es sei ihr Ziel, alle ursprünglichen Kräfte wegzuleugnen, bis etwa auf eine, die allgemeinste, z. B. Undurchdringlichkeit, welche sie von Grund aus zu verstehen sich einbildet und demnach auf sie alle anderen gewaltsam zurückzuführen sucht; so entzieht sie sich ihre eigene Grundlage, und kann nur Irrtum statt Wahrheit geben. Der Gehalt der Natur wird jetzt durch die Form verdrängt, den einwirkenden Umständen wird alles, dem innern Wesen der Dinge nichts zugeschrieben. Gelänge es wirklich auf dem Wege, so würde, wie schon gesagt, zuletzt ein Rechnungsexempel das Rätsel der Welt lösen. Diesen Weg aber geht man, wenn, wie schon erwähnt, alle physiologische Wirkung auf Form und Mischung, also etwa auf Elektrizität, diese wieder auf Chemismus, dieser aber auf Mechanismus zurückgeführt werden soll. Letzteres war z. B. der Fehler des Cartesius und aller Atomistiker, welche die Bewegung der Weltkörper auf den Stoß eines Fluidums, und die Qualitäten auf den Zusammenhang und die Gestalt der Atome zurückführten und dahin arbeiteten, alle Erscheinungen der Natur für bloße Phänomene der Undurchdringlichkeit und Kohäsion zu erklären. Obgleich man davon zurückgekommen ist, so tun doch auch dasselbe in unsern Tagen die elektrischen, chemischen und mechanischen Physiologen, welche hartnäckig das ganze Leben und alle Funktionen des Organismus aus der „Form und Mischung" seiner Bestandteile erklären wollen. Daß das Ziel der physiologischen Erklärungen die

Zurückführung des organischen Lebens auf die allgemeinen Kräfte, welche die Physik betrachtet, sei, findet man noch ausgesprochen in Meckels Archiv für Physiologie, 1820, Bd. 5, S. 185. — Auch Lamarck, in seiner Philosophie zoologique, Bd. 2, Kap. 3, erklärt das Leben für eine bloße Wirkung der Wärme und Elektrizität: le calorique et la matière électrique suffisent parfaitement pour composer ensemble cette cause essentielle de la vie (S. 16). Danach wären eigentlich Wärme und Elektrizität das Ding an sich und die Tier- und Pflanzenwelt dessen Erscheinung. Das Absurde dieser Meinung tritt S. 306 fg. jenes Werkes grell hervor. Es ist allbekannt, daß in neuester Zeit alle jene so oft explodierten Ansichten mit erneuerter Dreistigkeit wieder aufgetreten sind. Ihnen liegt, wenn man es genau betrachtet, zuletzt die Voraussetzung zum Grunde, daß der Organismus nur ein Aggregat von Erscheinungen physischer, chemischer und mechanischer Kräfte sei, die hier, zufällig zusammengekommen, den Organismus zustande brächten, als ein Naturspiel ohne weitere Bedeutung. Der Organismus eines Tieres oder des Menschen, wäre demnach, philosophisch betrachtet, nicht Darstellung einer eigenen Idee, d. h. nicht selbst unmittelbar Objektität des Willens, auf einer bestimmten höhern Stufe; sondern in ihm erschienen nur jene Ideen, welche in der Elektrizität, im Chemismus, im Mechanismus den Willen objektivieren: der Organismus wäre daher aus dem Zusammentreffen dieser Kräfte so zufällig zusammengeblasen, wie die Gestalten von Menschen und Tieren aus Wolken oder Stalaktiten, daher an sich weiter nicht interessant. — Wir werden indessen sogleich sehen, inwiefern dennoch jene Anwendung physischer und chemischer Erklärungsarten auf den Organismus innerhalb gewisser Grenzen gestattet und brauchbar sein möchte; indem ich darlegen werde, daß die Lebenskraft die Kräfte der unorganischen Natur allerdings benutzt und gebraucht, jedoch keineswegs aus ihnen besteht; so wenig wie der Schmied aus Hammer und Ambos. Daher wird nie auch nur das so höchst einfache Pflanzenleben aus ihnen, etwa aus der Haarröhrchenkraft und der Endosmose, erklärt werden können, geschweige das tierische Leben. Folgende Betrachtung bahnt uns den Weg zu jener ziemlich schwierigen Erörterung.

Es ist zwar, allem Gesagten zufolge, eine Verirrung der Naturwissenschaft, wenn sie die höheren Stufen der Objektität des Willens zurückführen will auf niedere; da das Verkennen oder Leugnen ursprünglicher, und für sich bestehender Natur-

kräfte eben so fehlerhaft ist, wie die grundlose Annahme eigentümlicher Kräfte, wo bloß eine besondere Erscheinungsart schon bekannter stattfindet. Mit Recht sagt daher Kant, es sei ungereimt, auf einen Newton des Grashalms zu hoffen, d. h. auf denjenigen, der den Grashalm zurückführte auf Erscheinungen physischer und chemischer Kräfte, deren zufälliges Konkrement, also ein bloßes Naturspiel, er mithin wäre, in welchem keine eigentümliche Idee erschiene, d. h. der Wille sich nicht auf einer höhern und besondern Stufe unmittelbar offenbarte; sondern eben nur so, wie in den Erscheinungen der unorganischen Natur, und zufällig in dieser Form. Die Scholastiker, welche dergleichen keineswegs verstattet hätten, würden ganz recht gesagt haben, es wäre ein gänzliches Wegleugnen der forma substantialis und ein Herabwürdigen derselben zur forma accidentalis. Denn des Aristoteles forma substantialis bezeichnet genau das, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. — Andererseits nun aber ist nicht zu übersehen, daß in allen Ideen, d. h. in allen Kräften der unorganischen und allen Gestalten der organischen Natur, einer und derselbe Wille es ist, der sich offenbart, d. h. in die Form der Vorstellung, in die Objektität, eingeht. Seine Einheit muß sich daher auch durch eine innere Verwandtschaft zwischen allen seinen Erscheinungen zu erkennen geben. Diese nun offenbart sich auf den höheren Stufen seiner Objektität, wo die ganze Erscheinung deutlicher ist, also im Pflanzen- und Tierreich, durch die allgemein durchgreifende Analogie aller Formen, den Grundtypus, der in allen Erscheinungen sich wiederfindet: dieser ist deshalb das leitende Prinzip der vortrefflichen, in diesem Jahrhundert von den Franzosen ausgegangenen, zoologischen Systeme geworden und wird am vollständigsten in der vergleichenden Anatomie nachgewiesen, als l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique. Ihn aufzufinden ist auch ein Hauptgeschäft, oder doch gewiß die löblichste Bestrebung der Naturphilosophen der Schellingischen Schule gewesen, welche sogar darin manches Verdienst haben; wenngleich in vielen Fällen ihre Jagd nach Analogien in der Natur zur bloßen Witzelei ausartet. Mit Recht aber haben sie jene allgemeine Verwandtschaft und Familienähnlichkeit auch in den Ideen der unorganischen Natur nachgewiesen, z. B. zwischen Elektrizität und Magnetismus, deren Identität später konstatiert wurde, zwischen chemischer Anziehung und Schwere u. dgl. m.. Sie haben besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Polarität, d. h. das Auseinandertreten einer

Kraft in zwei qualitativ verschiedene, entgegengesetzte und zur Wiedervereinigung strebende Tätigkeiten, welches sich meistens auch räumlich durch ein Auseinandergehen in entgegengesetzte Richtungen offenbart, ein Grundtypus fast aller Erscheinungen der Natur, vom Magnet und Kristall bis zum Menschen ist. In China ist jedoch diese Erkenntnis seit den ältesten Zeiten gangbar, in der Lehre vom Gegensatz des Yin und Yang. — Ja, weil eben alle Dinge der Welt die Objektität des einen und selben Willens, folglich dem innern Wesen nach identisch sind; so muß nicht nur jene unverkennbare Analogie zwischen ihnen sein und in jedem Unvollkommeneren sich schon die Spur, Andeutung, Anlage des zunächst liegenden Vollkommeneren zeigen; sondern auch, weil alle jene Formen doch nur der Welt als Vorstellung angehören, so läßt sich sogar annehmen, daß schon in den allgemeinsten Formen der Vorstellung, in diesem eigentlichen Grundgerüst der erscheinenden Welt, also im Raum und Zeit, der Grundtypus, die Andeutung, Anlage alles dessen, was die Formen füllt, aufzufinden und nachzuweisen sei. Es scheint eine dunkle Erkenntnis hievon gewesen zu sein, welche der Kabbala und aller mathematischen Philosophie der Pythagoreer, auch der Chinesen, im Y-king, den Ursprung gab: und auch in jener Schellingischen Schule finden wir, bei ihren mannigfaltigen Bestrebungen, die Analogie zwischen allen Erscheinungen der Natur an das Licht zu ziehen, auch manche, wiewohl unglückliche Versuche, aus den bloßen Gesetzen des Raumes und der Zeit Naturgesetze abzuleiten. Indessen kann man nicht wissen, wie weit einmal ein genialer Kopf beide Bestrebungen realisieren wird.

Wenn nun gleich der Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich nie aus den Augen zu lassen ist, und daher die Identität des in allen Ideen objektivierten Willens nie (weil er bestimmte Stufen seiner Objektität hat) verdreht werden darf zu einer Identität der einzelnen Ideen selbst, in denen er erscheint, und daher z. B. nimmermehr die chemische, oder elektrische Anziehung zurückgeführt werden darf auf die Anziehung durch Schwere, wenngleich ihre innere Analogie erkannt wird und die ersteren gleichsam als höhere Potenzen dieser letzteren angesehen werden können; ebensowenig, als die innere Analogie des Baues aller Tiere berechtigt, die Arten zu vermischen und zu identifizieren und etwa die vollkommeneren für Spielarten der unvollkommeneren zu erklären; wenn also endlich auch die physiologischen Funktionen nie auf chemische und physische Pro-

zesse zurückzuführen sind, so kann man doch, zur Rechtfertigung dieses Verfahrens innerhalb gewisser Schranken, folgendes mit vieler Wahrscheinlichkeit annehmen.

Wenn von den Erscheinungen des Willens, auf den niedrigeren Stufen seiner Objektivation, also im Unorganischen, mehrere untereinander in Konflikt geraten, indem jede, am Leitfaden der Kausalität, sich der vorhandenen Materie bemächtigen will: so geht aus diesem Streit die Erscheinung einer höhern Idee hervor, welche die vorhin dagewesenen unvollkommeneren alle überwältigt, jedoch so, daß sie das Wesen derselben auf eine untergeordnete Weise bestehen läßt, indem sie ein Analogon davon in sich aufnimmt; welcher Vorgang eben nur aus der Identität des erscheinenden Willens in allen Ideen und aus seinem Streben zu immer höherer Objektivation begreiflich ist. Wir sehen daher z. B. im Festwerden der Knochen ein unverkennbares Analogon der Kristallisation, als welche ursprünglich den Kalk beherrschte, obgleich die Ossifikation nie auf Kristallisation zurückzuführen ist. Schwächer zeigt sich die Analogie im Festwerden des Fleisches. So auch ist die Mischung der Säfte im tierischen Körper und die Sekretion ein Analogon der chemischen Mischung und Abscheidung, sogar wirken die Gesetze dieser dabei noch fort, aber untergeordnet, sehr modifiziert, von einer höhern Idee überwältigt; daher bloß chemische Kräfte, außerhalb des Organismus, nie solche Säfte liefern werden; sondern

Encheiresin naturae nennt es die Chemie,
Spottet ihrer selbst und weiß nicht wie.

Die aus solchem Siege über mehrere niedere Ideen, oder Objektivationen des Willens, hervorgehende vollkommenere gewinnt, eben dadurch, daß sie von jeder überwältigten, ein höher potenziertes Analogon in sich aufnimmt, einen ganz neuen Charakter: der Wille objektiviert sich auf eine neue deutlichere Art: es entsteht ursprünglich durch generatio aequivoca, nachher durch Assimilation an den vorhandenen Keim, organischer Saft, Pflanze, Tier, Mensch. Also aus dem Streit niedrigerer Erscheinungen geht die höhere, sie alle verschlingende, aber auch das Streben aller in höherm Grade verwirklichende hervor. — Es herrscht demnach schon hier das Gesetz: serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.

Ich wollte, daß es mir möglich gewesen wäre, durch die Klarheit der Darstellung, die dem Stoffe anhängende Dunkelheit dieser Gedanken zu überwinden: allein ich sehe gar wohl, daß die eigene Betrachtung des Lesers mir sehr zur Hilfe kom-

men muß, wenn ich nicht unverstanden bleiben, oder mißverstanden werden soll. — Der gegebenen Ansicht gemäß, wird man zwar im Organismus die Spuren chemischer und physischer Wirkungsarten nachweisen, aber nie ihn aus diesen erklären können: weil er keineswegs ein durch das vereinigte Wirken solcher Kräfte, also zufällig hervorgebrachtes Phänomen ist, sondern eine höhere Idee, welche sich jene niedrigeren durch überwältigende Assimilation unterworfen hat; weil der in allen Ideen sich objektivierende eine Wille, indem er zur höchstmöglichen Objektivation strebt, hier die niedern Stufen seiner Erscheinung, nach einem Konflikt derselben, aufgibt, um auf einer höhern desto mächtiger zu erscheinen. Kein Sieg ohne Kampf: indem die höhere Idee, oder Willensobjektivation, nur durch Ueberwältigung der niedrigeren hervortreten kann, erleidet sie den Widerstand dieser, welche, wenngleich zur Dienstbarkeit gebracht, doch immer noch streben, zur unabhängigen und vollständigen Aeußerung ihres Wesens zu gelangen. Wie der Magnet, der ein Eisen gehoben hat, einen fortdauernden Kampf mit der Schwere unterhält, welche, als die niedrigste Objektivation des Willens, ein ursprünglicheres Recht auf die Materie jenes Eisens hat, in welchem steten Kampf der Magnet sich sogar stärkt, indem der Widerstand ihn gleichsam zu größerer Anstrengung reizt; ebenso unterhält jede und auch die Willenserscheinung, welche sich im menschlichen Organismus darstellt, einen dauernden Kampf gegen die vielen physischen und chemischen Kräfte, welche, als niedrigere Ideen, ein früheres Recht auf jene Materie haben. Daher sinkt der Arm, den man eine Weile, mit Ueberwältigung der Schwere, gehoben gehalten: daher ist das behagliche Gefühl der Gesundheit, welches den Sieg der Idee des sich seiner bewußten Organismus über die physischen und chemischen Gesetze, welche ursprünglich die Säfte des Leibes beherrschen, ausdrückt, doch so oft unterbrochen, ja eigentlich immer begleitet von einer gewissen, größern oder kleinern Unbehaglichkeit, welche aus dem Widerstand jener Kräfte hervorgeht, und wodurch schon der vegetative Teil unseres Lebens mit einem leisen Leiden beständig verknüpft ist. Daher auch deprimiert die Verdauung alle animalischen Funktionen, weil sie die ganze Lebenskraft in Anspruch nimmt zur Ueberwältigung chemischer Naturkräfte durch die Assimilation. Daher also überhaupt die Last des physischen Lebens, die Notwendigkeit des Schlafes und zuletzt des Todes, indem endlich, durch Umstände begünstigt, jene unterjochten Naturkräfte dem, selbst durch den steten Sieg ermüdeten, Organismus die ihnen entrissene Materie wieder ab-

gewinnen, und zur ungehinderten Darstellung ihres Wesens gelangen. Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Teiles seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen. Dieses scheint dem Jakob Böhm vorgeschwebt zu haben, wenn er irgendwo sagt, alle Leiber der Menschen und Tiere, ja alle Pflanzen seien eigentlich halb tot. Je nachdem nun dem Organismus die Ueberwältigung jener, die tieferen Stufen der Objektität des Willens ausdrückenden Naturkräfte mehr oder weniger gelingt, wird er zum vollkommeneren Ausdruck seiner Idee, d. h. steht näher oder ferner dem Ideal, welchem in seiner Gattung die Schönheit zukommt.

So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges und werden eben darin weiterhin, die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen. Jede Stufe der Objektivation des Willens macht der andern die Materie, den Raum, die Zeit streitig. Beständig muß die beharrende Materie die Form wechseln, indem, am Leitfaden der Kausalität, mechanische, physische, chemische, organische Erscheinungen, sich gierig zum Hervortreten drängend, einander die Materie entreißen, da jede ihre Idee offenbaren will. Durch die gesamte Natur läßt sich dieser Streit verfolgen, ja, sie besteht eben wieder nur durch ihn: ει γαρ μη ην το νεικος εν τοις πραγμασιν, εν αν ην απαντα, ως φησιν Εμπεδοκλης· (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. Arist. Metaph. B. 5): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst. Die deutlichste Sichtbarkeit erreicht dieser allgemeine Kampf in der Tierwelt, welche die Pflanzenwelt zu ihrer Nahrung hat, und in welcher selbst wieder jedes Tier die Beute und Nahrung eines andern wird, d. h. die Materie, in welcher seine Idee sich darstellte, zur Darstellung einer andern abtreten muß, indem jedes Tier sein Dasein nur durch die beständige Aufhebung eines fremden erhalten kann; so daß der Wille zum Leben durchgängig an sich selber zehrt und in verschiedenen Gestalten seine eigene Nahrung ist, bis zuletzt das Menschengeschlecht, weil es alle anderen überwältigt, die Natur für ein Fabrikat zu seinem Gebrauche ansieht, dasselbe Geschlecht jedoch auch, wie wir im vierten Buche finden werden, in sich selbst jenen Kampf, jene Selbstentzweiung des Willens zur furchtbarsten Deutlichkeit offenbart, und homo homini lupus wird. Inzwischen werden wir denselben Streit, dieselbe Ueber-

wältigung ebensowohl auf den niedrigen Stufen der Objektität des Willens wiedererkennen. Viele Insekten (besonders die Ichneumoniden) legen ihre Eier auf die Haut, ja, in den Leib der Larven anderer Insekten, deren langsame Zerstörung das erste Werk der auskriechenden Brut ist. Der junge Armpolyp, der aus dem alten als ein Zweig herauswächst und sich später von ihm abtrennt, kämpft, während er noch an jenem festsitzt, schon mit ihm um die sich darbietende Beute, so daß einer sie dem andern aus dem Maule reißt (Trembley, Polypod. II, S. 110, und III, S. 165). In dieser Art liefert aber das grellste Beispiel die Bulldogsameise (bulldog-ant) in Australien: nämlich wenn man sie durchschneidet, beginnt ein Kampf zwischen dem Kopf- und dem Schwanzteil: jener greift diesen mit seinem Gebiß an, und dieser wehrt sich tapfer, durch Stechen auf jenen: der Kampf pflegt eine halbe Stunde zu dauern, bis sie sterben, oder von anderen Ameisen weggeschleppt werden. Der Vorgang findet jedesmal statt. (Aus einem Briefe von Howitt, im W. Journal, abgedruckt in Galignanis Messenger, vom 17. Nov. 1855.) An den Ufern des Missouri sieht man bisweilen eine mächtige Eiche von einer riesenhaften wilden Weinrebe, am Stamm und allen Aesten so umwunden, gefesselt und geschnürt, daß sie, wie erstickt, verwelken muß. Dasselbe zeigt sich sogar auf den niedrigsten Stufen, z. B. wo durch organische Assimilation Wasser und Kohle in Pflanzensaft, oder Pflanze oder Brot in Blut verwandelt wird, und so überall, wo mit Beschränkung der chemischen Kräfte auf eine untergeordnete Wirkungsart, animalische Sekretion vor sich geht; dann auch in der unorganischen Natur, wann z. B. anschießende Kristalle sich begegnen, kreuzen und gegenseitig so stören, daß sie nicht die reine auskristallisierte Form zeigen können, wie denn fast jede Druse das Abbild eines solchen Streites des Willens auf jener so niedrigen Stufe seiner Objektivation ist; oder auch wann ein Magnet dem Eisen die Magnetizität aufzwingt, um seine Idee auch hier darzustellen; oder auch wann der Galvanismus die Wahlverwandtschaften überwältigt, die festesten Verbindungen zersetzt, die chemischen Gesetze so sehr aufhebt, daß die Säure eines am negativen Pol zersetzten Salzes zum positiven Pol muß, ohne mit den Alkalien, durch die sie unterwegs geht, sich verbinden, oder nur den Lakmus, welchen sie antrifft, röten zu dürfen. Im großen zeigt es sich in dem Verhältnis zwischen Zentralkörper und Planet: dieser, obgleich in entschiedener Abhängigkeit, widersteht noch immer, gleichwie die chemischen Kräfte im Organismus; woraus dann die beständige Spannung zwischen Zentripetal- und Zentri-

fugalkraft hervorgeht, welche das Weltgebäude in Bewegung erhält und selbst schon ein Ausdruck ist jenes allgemeinen der Erscheinung des Willens wesentlichen Kampfes, den wir eben betrachten. Denn da jeder Körper als Erscheinung eines Willens angesehen werden muß, Wille aber notwendig als ein Streben sich darstellt: so kann der ursprüngliche Zustand jedes zur Kugel geballten Weltkörpers nicht Ruhe sein, sondern Bewegung, Streben vorwärts in den unendlichen Raum, ohne Rast und Ziel. Diesem steht weder das Gesetz der Trägheit, noch das der Kausalität entgegen: denn da, nach jenem, die Materie als solche gegen Ruhe und Bewegung gleichgültig ist, so kann Bewegung so gut wie Ruhe, ihr ursprünglicher Zustand sein; daher, wenn wir sie in Bewegung vorfinden, wir ebensowenig berechtigt sind vorauszusetzen, daß derselben ein Zustand der Ruhe vorhergegangen sei, und nach der Ursache des Eintritts der Bewegung zu fragen, als umgekehrt, wenn wir sie in Ruhe fänden, wir eine dieser vorhergegangene Bewegung vorauszusetzen und nach der Ursach ihrer Aufhebung zu fragen hätten. Daher ist kein erster Anstoß für die Zentrifugalkraft zu suchen, sondern sie ist, bei den Planeten, nach Kants und Laplaces Hypothese, Ueberbleibsel der ursprünglichen Rotation des Zentralkörpers, von welchem jene sich, bei dessen Zusammenziehung, getrennt haben. Diesem selbst aber ist Bewegung wesentlich: er rotiert noch immer und fliegt zugleich dahin im endlosen Raum, oder zirkuliert vielleicht um einen größern, uns unsichtbaren Zentralkörper. Diese Ansicht stimmt gänzlich überein mit der Mutmaßung der Astronomen von einer Zentralsonne, wie auch mit dem wahrgenommenen Fortrücken unseres ganzen Sonnensystems, vielleicht auch des ganzen Sternhaufens, dem unsere Sonne angehört, daraus endlich auf ein allgemeines Fortrücken aller Fixsterne, mitsamt der Zentralsonne, zu schließen ist, welches freilich im unendlichen Raum alle Bedeutung verliert (da Bewegung im absoluten Raum von der Ruhe sich nicht unterscheidet) und eben hiedurch, wie schon unmittelbar durch das Streben und Fliegen ohne Ziel, zum Ausdruck jener Nichtigkeit, jener Ermangelung eines letzten Zweckes wird, welche wir, am Schlusse dieses Buches, dem Streben des Willens in allen seinen Erscheinungen werden zuerkennen müssen; daher eben auch wieder endloser Raum und endlose Zeit die allgemeinsten und wesentlichsten Formen seiner gesamten Erscheinung sein mußten, als welche sein ganzes Wesen auszudrücken da ist. — Wir können endlich den in Betrachtung genommenen Kampf aller Willenserscheinungen gegeneinander sogar schon in der bloßen Materie, als solcher betrachtet, wieder-

erkennen, sofern nämlich das Wesen ihrer Erscheinung von Kant richtig ausgesprochen ist als Repulsiv- und Attraktivkraft; so daß schon sie nur in einem Kampf entgegenstrebender Kräfte ihr Dasein hat. Abstrahieren wir von aller chemischen Verschiedenheit der Materie, oder denken uns in die Kette der Ursachen und Wirkungen so weit zurück, daß noch keine chemische Differenz da ist; so bleibt uns die bloße Materie, die Welt zu einer Kugel geballt, deren Leben, d. h. Objektivation des Willens, nun jener Kampf zwischen Attraktions- und Repulsionskraft ausmacht, jene als Schwere, von allen Seiten zum Zentrum drängend, diese als Undurchdringlichkeit, sei es durch Starrheit oder Elastizität, jener widerstrebend, welcher stete Drang und Widerstand als die Objektität des Willens auf der alleruntersten Stufe betrachtet werden kann und schon dort dessen Charakter ausdrückt.

So sähen wir denn hier, auf der untersten Stufe, den Willen sich darstellen als einen blinden Drang, ein finsteres, dumpfes Treiben, fern von aller unmittelbaren Erkennbarkeit. Es ist die einfachste und schwächste Art seiner Objektivation. Als solcher blinder Drang und erkenntnisloses Streben erscheint er aber noch in der ganzen unorganischen Natur, in allen den ursprünglichen Kräften, welche aufzusuchen und ihre Gesetze kennen zu lernen, Physik und Chemie beschäftigt sind, und jede von welchen sich uns in Millionen ganz gleichartiger und gesetzmäßiger, keine Spur von individuellem Charakter ankündigender Erscheinungen darstellt, sondern bloß vervielfältigt durch Zeit und Raum, d. i. durch das principium individuationis, wie ein Bild durch die Facetten eines Glases vervielfältigt wird.

Von Stufe zu Stufe sich deutlicher objektivierend, wirkt dennoch auch im Pflanzenreich, wo nicht mehr eigentliche Ursachen, sondern Reize das Band seiner Erscheinungen sind, der Wille doch noch völlig erkenntnislos, als finstere treibende Kraft, und so endlich auch noch im vegetativen Teil der tierischen Erscheinung, in der Hervorbringung und Ausbildung jedes Tieres und in der Unterhaltung der innern Oekonomie desselben, wo immer nur noch bloße Reize seine Erscheinung notwendig bestimmen. Die immer höher stehenden Stufen der Objektität des Willens führen endlich zu dem Punkt, wo das Individuum, welches die Idee darstellt, nicht mehr durch bloße Bewegung auf Reize seine zu assimilierende Nahrung erhalten konnte; weil solcher Reiz abgewartet werden muß, hier aber die Nahrung eine spezieller bestimmte ist, und bei der immer mehr angewachsenen Mannigfaltigkeit der Erscheinungen das Gedränge und Gewirre

so groß geworden ist, daß sie einander stören, und der Zufall, von dem das durch bloße Reize bewegte Individuum seine Nahrung erwarten muß, zu ungünstig sein würde. Die Nahrung muß daher ausgesucht, ausgewählt werden, von dem Punkt an, wo das Tier dem Ei oder Mutterleibe, in welchem es erkenntnislos vegetierte, sich entwunden hat. Dadurch wird hier die Bewegung auf Motive und wegen dieser die Erkenntnis notwendig, welche also eintritt als ein auf dieser Stufe der Objektivation des Willens erfordertes Hilfsmittel, μηχανή, zur Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Sie tritt hervor, repräsentiert durch das Gehirn oder ein größeres Ganglion, eben wie jede andere Bestrebung oder Bestimmung des sich objektivierenden Willens durch ein Organ repräsentiert ist, d. h. für die Vorstellung sich als ein Organ darstellt *). — Allein mit diesen Hilfsmitteln, dieser μηχανή, ist nun mit einem Schlage, die Welt als Vorstellung da, mit allen ihren Formen, Objekt und Subjekt, Zeit, Raum, Vielheit und Kausalität. Die Welt zeigt jetzt die zweite Seite. Bisher bloß Wille, ist sie nun zugleich Vorstellung, Objekt des erkennenden Subjekts. Der Wille, der bis hieher im Dunkeln, höchst sicher und unfehlbar, seinen Trieb verfolgte, hat sich auf dieser Stufe ein Licht angezündet, als ein Mittel, welches notwendig wurde, zur Aufhebung des Nachteils, der aus dem Gedränge und der komplizierten Beschaffenheit seiner Erscheinungen eben den vollendetesten erwachsen würde. Die bisherige unfehlbare Sicherheit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher er in der unorganischen und bloß vegetativen Natur wirkte, beruhte darauf, daß er allein in seinem ursprünglichen Wesen, als blinder Drang, Wille, tätig war, ohne Beihilfe, aber auch ohne Störung von einer zweiten ganz andern Welt, der Welt als Vorstellung, welche zwar nur das Abbild seines eigenen Wesens, aber doch ganz anderer Natur ist und jetzt eingreift in den Zusammenhang seiner Erscheinungen. Dadurch hört nunmehr die unfehlbare Sicherheit derselben auf. Die Tiere sind schon dem Schein, der Täuschung ausgesetzt. Sie haben indessen bloß anschauliche Vorstellungen, keine Begriffe, keine Reflexion, sind daher an die Gegenwart gebunden, können nicht die Zukunft berücksichtigen. — Es scheint, als ob diese vernunftlose Erkenntnis nicht in allen Fällen hinreichend zu ihrem Zweck gewesen sei und bisweilen gleichsam einer Nachhilfe bedurft habe. Denn

*) Hiezu Kap. 22 des zweiten Bandes; wie auch in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur," S. 54 fg. u. S. 70—79 der ersten, oder S. 46 fg. u. S. 63—72 der zweiten Auflage. (S. 48 fg. u. S. 69—77 der 3. Aufl.)

es bietet sich uns die sehr merkwürdige Erscheinung dar, daß das blinde Wirken des Willens und das von der Erkenntnis erleuchtete, in zwei Arten von Erscheinungen, auf eine höchst überraschende Weise, eines in das Gebiet des andern hinübergreifen. Einmal nämlich finden wir, mitten unter dem von der anschaulichen Erkenntnis und ihren Motiven geleiteten Tun der Tiere, ein ohne diese, also mit der Notwendigkeit des blindwirkenden Willens vollzogenes, in den Kunsttrieben, welche, durch kein Motiv, noch Erkenntnis geleitet, das Ansehen haben, als brächten sie ihre Werke sogar auf abstrakte, vernünftige Motive zustande. Der andere diesem entgegengesetzte Fall ist der, wo umgekehrt das Licht der Erkenntnis in die Werkstätte des blindwirkenden Willens eindringt und die vegetativen Funktionen des menschlichen Organismus beleuchtet: im magnetischen Hellsehen. — Endlich nun da, wo der Wille zum höchsten Grade seiner Objektivation gelangt ist, reicht die den Tieren aufgegangene Erkenntnis des Verstandes, dem die Sinne die Data liefern, woraus bloße Anschauung, die an die Gegenwart gebunden ist, hervorgeht, nicht mehr zu: das komplizierte, vielseitige, bildsame, höchst bedürftige und unzähligen Verletzungen ausgesetzte Wesen, der Mensch, mußte, um bestehen zu können, durch eine doppelte Erkenntnis erleuchtet werden, gleichsam eine höhere Potenz der anschaulichen Erkenntnis mußte zu dieser hinzutreten, eine Reflexion jener: die Vernunft als das Vermögen abstrakter Begriffe. Mit dieser war Besonnenheit da, enthaltend Ueberblick der Zukunft und Vergangenheit, und, infolge derselben, Ueberlegung, Sorge, Fähigkeit des prämeditierten, von der Gegenwart unabhängigen Handelns, endlich auch völlig deutliches Bewußtsein der eigenen Willensentscheidungen als solcher. Trat nun schon mit der bloß anschauenden Erkenntnis die Möglichkeit des Scheines und der Täuschung ein, wodurch die vorige Unfehlbarkeit im erkenntnislosen Treiben des Willens aufgehoben wurde, deshalb Instinkt und Kunsttrieb, als erkenntnislose Willensäußerungen, mitten unter den von Erkenntnis geleiteten, ihm zu Hilfe kommen mußten; so geht mit dem Eintritt der Vernunft jene Sicherheit und Untrüglichkeit der Willensäußerungen (welche am andern Extrem, in der unorganischen Natur, sogar als strenge Gesetzmäßigkeit erscheint) fast ganz verloren: der Instinkt tritt völlig zurück, die Ueberlegung, welche jetzt alles ersetzen soll, gebiert (wie im ersten Buche ausgeführt) Schwanken und Unsicherheit: der Irrtum wird möglich, welcher in vielen Fällen die adäquate Objektivation des Willens durch Taten hindert. Denn, wenngleich der Wille schon im

Charakter seine bestimmte und unveränderliche Richtung genommen hat, welcher entsprechend das Wollen selbst unfehlbar, nach Anlaß der Motive, eintritt; so kann doch der Irrtum die Aeußerungen desselben verfälschen, indem dann Wahnmotive gleich wirklichen einfließen und diese aufheben *): so z. B. wenn Superstition eingebildete Motive unterschiebt, die den Menschen zu einer Handlungsweise zwingen, welche der Art, wie sein Wille, unter den vorhandenen Umständen, sich sonst äußern würde, gerade entgegengesetzt ist: Agamemnon schlachtet seine Tochter; ein Geizhals spendet Almosen, aus reinem Egoismus, in der Hoffnung dereinstiger hundertfacher Wiedererstattung, usf.

Die Erkenntnis überhaupt, vernünftige sowohl als bloß anschauliche, geht also ursprünglich aus dem Willen selbst hervor, gehört zum Wesen der höhern Stufen seiner Objektivation, als eine bloße μηχανη, ein Mittel zur Erhaltung des Individuums und der Art, so gut, wie jedes Organ des Leibes. Ursprünglich also zum Dienste des Willens, zur Vollbringung seiner Zwecke bestimmt, bleibt sie ihm auch fast durchgängig gänzlich dienstbar: so in allen Tieren und in beinahe allen Menschen. Jedoch werden wir im dritten Buche sehen, wie in einzelnen Menschen die Erkenntnis sich dieser Dienstbarkeit entziehen, ihr Joch abwerfen und frei von allen Zwecken des Wollens rein für sich bestehen kann, als bloßer klarer Spiegel der Welt, woraus die Kunst hervorgeht; endlich im vierten Buch, wie durch diese Art der Erkenntnis, wenn sie auf den Willen zurückwirkt, die Selbstaufhebung desselben eintreten kann, d. i. die Resignation, welche das letzte Ziel, das innerste Wesen aller Tugend und Heiligkeit, und die Erlösung von der Welt ist.

§ 28.

Wir haben die große Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Erscheinungen betrachtet, in denen der Wille sich objektiviert; ja, wir haben ihren endlosen und unversöhnlichen Kampf gegeneinander gesehen. Dennoch ist, unserer ganzen bisherigen Darstellung zufolge, der Wille selbst, als Ding an sich, keineswegs begriffen in jener Vielheit, jenem Wechsel. Die Verschiedenheit der (Platonischen) Ideen, d. i. Abstufungen der Objektivation, die Menge der Individuen, in welchen jede von diesen sich darstellt, der Kampf der Formen um die Materie: dies alles trifft nicht ihn, sondern ist nur die Art und Weise seiner Objektivation

*) Die Scholastiker sagten daher recht gut: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum. Siehe Suarez. Disp. metaph. disp. XXIII, sect. 7 et 8.

und hat nur durch diese eine mittelbare Relation zu ihm, vermöge welcher es zum Ausdruck seines Wesens für die Vorstellung gehört. Wie eine Zauberlaterne viele und mannigfaltige Bilder zeigt, es aber nur eine und dieselbe Flamme ist, welche ihnen allen die Sichtbarkeit erteilt; so ist in allen mannigfaltigen Erscheinungen, welche nebeneinander die Welt füllen, oder nacheinander als Begebenheiten sich verdrängen, doch nur der eine Wille das Erscheinende, dessen Sichtbarkeit, Objektität das alles ist und der unbewegt bleibt mitten in jenem Wechsel: er allein ist das Ding an sich: alles Objekt aber ist Erscheinung, Phänomen, in Kants Sprache zu reden. — Obgleich im Menschen, als (Platonischer) Idee, der Wille seine deutlichste und vollkommenste Objektivation findet; so konnte dennoch diese allein sein Wesen nicht ausdrücken. Die Idee des Menschen durfte, um in der gehörigen Bedeutung zu erscheinen, nicht allein und abgerissen sich darstellen, sondern mußte begleitet sein von der Stufenfolge abwärts durch alle Gestaltungen der Tiere, durch das Pflanzenreich, bis zum Unorganischen: sie alle erst ergänzen sich zur vollständigen Objektivation des Willens; sie werden von der Idee des Menschen so vorausgesetzt, wie die Blüten des Baumes Blätter, Aeste, Stamm und Wurzel voraussetzen: sie bilden eine Pyramide, deren Spitze der Mensch ist. Auch kann man, wenn man an Vergleichungen Wohlgefallen hat, sagen: ihre Erscheinung begleitet die des Menschen so notwendig, wie das volle Licht begleitet ist von den allmählichen Gradationen aller Halbschatten, durch die es sich in die Finsternis verliert: oder auch man kann sie den Nachhall des Menschen nennen und sagen: Tier und Pflanze sind die herabsteigende Quint und Terz des Menschen, das unorganische Reich ist die untere Oktav. Die ganze Wahrheit dieses letzten Gleichnisses wird uns aber erst deutlich werden, wenn wir, im folgenden Buche, die tiefe Bedeutsamkeit der Musik zu ergründen suchen und sich uns zeigen wird, wie die durch hohe leichtbewegliche Töne im Zusammenhang fortschreitende Melodie, in gewissem Sinn, als das durch Reflexion Zusammenhang habende Leben und Streben des Menschen darstellend, anzusehen ist, wo dann dagegen die unzusammenhängenden Ripienstimmen und der schwerbewegliche Baß, aus denen die zur Vollständigkeit der Musik notwendige Harmonie hervorgeht, die übrige tierische und erkenntnislose Natur abbilden. Doch davon an seinem Orte, wo es nicht mehr so paradox klingen wird. — Wir finden aber auch jene innere, von der adäquaten Objektität des Willens unzertrennliche Notwendigkeit der Stufenfolge seiner Erscheinungen, in dem

Ganzen dieser selbst, durch eine äußere Notwendigkeit ausgedrückt, durch diejenige nämlich, vermöge welcher der Mensch zu seiner Erhaltung der Tiere bedarf, diese stufenweise eines des andern, dann auch der Pflanzen, welche wieder des Bodens bedürfen, des Wassers, der chemischen Elemente und ihrer Mischungen, des Planeten, der Sonne, der Rotation und des Umlaufs um diese, der Schiefe der Ekliptik usf. — Im Grunde entspringt dies daraus, daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts da ist und er ein hungriger Wille ist. Daher die Jagd, die Angst und das Leiden.

Wie die Erkenntnis der Einheit des Willens, als Dinges an sich, in der unendlichen Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, allein den wahren Aufschluß gibt über jene wundersame, unverkennbare Analogie aller Produktionen der Natur, jene Familienähnlichkeit, die sie als Variationen desselben, nicht mitgegebenen Themas betrachten läßt; so wird gleichermaßen durch die deutlich und tief gefaßte Erkenntnis jener Harmonie, jenes wesentlichen Zusammenhanges aller Teile der Welt, jener Notwendigkeit ihrer Abstufung, welche wir soeben betrachtet haben, sich uns eine wahre und genügende Einsicht öffnen in das innere Wesen und die Bedeutung der unleugbaren Zweckmäßigkeit aller organischen Naturprodukte, die wir sogar a priori bei der Betrachtung und Beurteilung derselben voraussetzen.

Diese Zweckmäßigkeit ist doppelter Art: teils eine innere, d. h. eine so geordnete Uebereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht, und daher als Zweck jener Anordnung sich darstellt. Teils aber ist die Zweckmäßigkeit eine äußere, nämlich ein Verhältnis der unorganischen Natur zu der organischen überhaupt, oder auch einzelner Teile der organischen Natur zueinander, welches die Erhaltung der gesamten organischen Natur, oder auch einzelner Tiergattungen, möglich macht und daher als Mittel zu diesem Zweck unserer Beurteilung entgegentritt.

Die innere Zweckmäßigkeit tritt nun folgendermaßen in den Zusammenhang unserer Betrachtung. Wenn, dem Bisherigen zufolge, alle Verschiedenheiten der Gestalten in der Natur und alle Vielheit der Individuen nicht dem Willen, sondern nur seiner Objektität und der Form dieser angehört; so folgt notwendig, daß er unteilbar und in jeder Erscheinung ganz gegenwärtig ist, wiewohl die Grade seiner Objektivation, die (Platonischen) Ideen, sehr verschieden sind. Wir können, zu

leichterer Faßlichkeit, diese verschiedenen Ideen als einzelne und an sich einfache Willensakte betrachten, in denen sein Wesen sich mehr oder weniger ausdrückt: die Individuen aber sind wieder Erscheinungen der Ideen, also jener Akte, in Zeit und Raum und Vielheit. — Nun behält, auf den niedrigsten Stufen der Objektität, ein solcher Akt (oder eine Idee) auch in der Erscheinung seine Einheit bei; während er auf den höhern Stufen, um zu erscheinen, einer ganzen Reihe von Zuständen und Entwickelungen in der Zeit bedarf, welche alle zusammengenommen erst den Ausdruck seines Wesens vollenden. So z. B. hat die Idee, welche sich in irgendeiner allgemeinen Naturkraft offenbart, immer nur eine einfache Aeußerung, wenngleich diese nach Maßgabe der äußeren Verhältnisse sich verschieden darstellt: sonst könnte auch ihre Identität gar nicht nachgewiesen werden, welches eben geschieht durch Absonderung der bloß aus den äußeren Verhältnissen entspringenden Verschiedenheit. Ebenso hat der Kristall nur eine Lebensäußerung, sein Anschießen, welche nachher an der erstarrten Form, dem Leichnam jenes momentanen Lebens, ihren völlig hinreichenden und erschöpfenden Ausdruck hat. Schon die Pflanze aber drückt die Idee, deren Erscheinung sie ist, nicht mit einem Male und durch eine einfache Aeußerung aus, sondern in einer Sukzession von Entwickelungen ihrer Organe, in der Zeit. Das Tier entwickelt nicht nur auf gleiche Weise, in einer Sukzession oft sehr verschiedener Gestalten (Metamorphose), seinen Organismus: sondern diese Gestalt selbst, obwohl schon Objektität des Willens auf dieser Stufe, reicht doch nicht hin zur vollständigen Darstellung seiner Idee, vielmehr wird diese erst ergänzt durch die Handlungen des Tieres, in denen sein empirischer Charakter, welcher in der ganzen Spezies derselbe ist, sich ausspricht und erst die vollständige Offenbarung der Idee ist, wobei sie den bestimmten Organismus als Grundbedingung voraussetzt. Beim Menschen ist schon in jedem Individuo der empirische Charakter ein eigentümlicher (ja, wie wir im vierten Buche sehen werden, bis zur völligen Aufhebung des Charakters der Spezies, nämlich durch Selbstaufhebung des ganzen Wollens). Was, durch die notwendige Entwickelung in der Zeit und das dadurch bedingte Zerfallen in einzelne Handlungen, als empirischer Charakter erkannt wird, ist, mit Abstraktion von dieser zeitlichen Form der Erscheinung, der intelligible Charakter, nach dem Ausdrucke Kants, der in der Nachweisung dieser Unterscheidung und Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Notwendigkeit, d. h. eigentlich zwischen dem Willen als Ding an

sich und seiner Erscheinung in der Zeit sein unsterbliches Verdienst besonders herrlich zeigt*). Der intelligible Charakter fällt also mit der Idee, oder noch eigentlicher mit dem ursprünglichen Willensakt, der sich in ihr offenbarte, zusammen: insofern ist also nicht nur der empirische Charakter jedes Menschen, sondern auch der jeder Tierspezies, ja jeder Pflanzenspezies und sogar jeder ursprünglichen Kraft der unorganischen Natur, als Erscheinung eines intelligiblen Charakters, d. h. eines außerzeitlichen unteilbaren Willensaktes anzusehen. — Beiläufig möchte ich hier aufmerksam machen auf die Naivität, mit der jede Pflanze ihren ganzen Charakter durch die bloße Gestalt ausspricht und offen darlegt, ihr ganzes Sein und Wollen offenbart, wodurch die Physiognomien der Pflanzen so interessant sind; während das Tier, um seiner Idee nach erkannt zu werden, schon in seinem Tun und Treiben beobachtet, der Mensch vollends erforscht und versucht sein will, da ihn Vernunft der Verstellung in hohem Grade fähig macht. Das Tier ist um ebensoviel naiver als der Mensch, wie die Pflanze naiver ist als das Tier. Im Tiere sehn wir den Willen zum Leben gleichsam nackter, als im Menschen, wo er mit so vieler Erkenntnis überkleidet und zudem durch die Fähigkeit der Verstellung verhüllt ist, daß sein wahres Wesen fast nur zufällig und stellenweise zum Vorschein kommt. Ganz nackt, aber auch viel schwächer, zeigt er sich in der Pflanze, als bloßer, blinder Drang zum Dasein, ohne Zweck und Ziel. Denn diese offenbart ihr ganzes Wesen dem ersten Blick und mit vollkommener Unschuld, die nicht darunter leidet, daß sie die Genitalien, welche bei allen Tieren den versteckteſten Platz erhalten haben, auf ihrem Gipfel zur Schau trägt. Diese Unschuld der Pflanze beruht auf ihrer Erkenntnislosigkeit: nicht im Wollen, sondern im Wollen mit Erkenntnis liegt die Schuld. Jede Pflanze erzählt nun zunächst von ihrer Heimat, dem Klima derselben und der Natur des Bodens, dem sie entsprossen ist. Daher erkennt selbst der wenig Geübte leicht, ob eine exotische Pflanze der tropischen, oder der gemäßigten Zone angehöre, und ob sie im Wasser, im Sumpfe, auf Bergen oder auf der Heide wachse. Außerdem aber spricht jede Pflanze noch den speziellen Willen ihrer Gattung aus und sagt etwas, das sich in keiner andern Sprache ausdrücken läßt. — Aber jetzt zur Anwendung des Gesagten auf die teleologische Betrachtung der Organismen,

*) Siehe „Kritik der reinen Vernunft. Auflösung der kosmol. Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten", S. 560—586 der fünften u. S. 532 fg. der ersten Auflage, und „Kritik der praktischen Vernunft", vierte Auflage, S. 169—179. Rosenkranz' Ausgabe, S. 224 fg. Vgl. meine Abhandlung über den Satz vom Grunde § 43.

sofern sie ihre innere Zweckmäßigkeit betrifft. Wenn in der unorganischen Natur die überall als ein einziger Willensakt zu betrachtende Idee sich auch nur in einer einzigen und immer gleichen Aeußerung offenbart, und man daher sagen kann, daß hier der empirische Charakter unmittelbar der Einheit des intelligibeln teilhaft ist, gleichsam mit ihm zusammenfällt, weshalb hier keine innere Zweckmäßigkeit sich zeigen kann; wenn dagegen alle Organismen, durch eine Sukzession von Entwickelungen nacheinander, welche durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Teile nebeneinander bedingt ist, ihre Idee darstellen, also die Summe der Aeußerungen ihres empirischen Charakters erst in der Zusammenfassung Ausdruck des intelligibeln ist; so hebt dieses notwendige Nebeneinander der Teile und Nacheinander der Entwickelung doch nicht die Einheit der erscheinenden Idee, des sich äußernden Willensaktes, auf: vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der notwendigen Beziehung und Verkettung jener Teile und Entwickelungen miteinander, nach dem Gesetz der Kausalität. Da es der einzige und unteilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee, als wie in einem Akt offenbart; so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Teilen und Zuständen auseinandertreten, doch in einer durchgängigen Uebereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine notwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Teile voneinander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Teile und Funktionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck voneinander, den Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller. Folglich ist sowohl das Auseinandertreten der an sich einfachen Idee in die Vielheit der Teile und der Zustände des Organismus einerseits, als die Wiederherstellung ihrer Einheit durch die notwendige Verknüpfung jener Teile und Funktionen, dadurch daß sie Ursach und Wirkung, also Mittel und Zweck, voneinander sind, andererseits, nicht dem erscheinenden Willen als solchem, dem Dinge an sich, sondern nur seiner Erscheinung in Raum, Zeit und Kausalität (lauter Gestalten des Satzes vom Grunde, der Form der Erscheinung) eigentümlich und wesentlich. Sie gehören der Welt als Vorstellung, nicht der Welt als Wille an: sie gehören zur Art und Weise, wie der Wille Objekt, d. i. Vorstellung wird, auf dieser Stufe seiner Objektität. Wer in den Sinn dieser vielleicht etwas schwierigen Erörterung eingedrungen ist, wird nunmehr recht eigentlich die Lehre Kants verstehen, welche dahin

geht, daß sowohl die Zweckmäßigkeit des Organischen, als auch die Gesetzmäßigkeit des Unorganischen, allererst von unserm Verstande in die Natur hineingebracht wird, daher beide nur der Erscheinung, nicht dem Dinge an sich zukommen. Die oben erwähnte Verwunderung über die unfehlbare Konstanz der Gesetzmäßigkeit der unorganischen Natur ist im wesentlichen dieselbe mit der, über die Zweckmäßigkeit der organischen Natur: denn in beiden Fällen überrascht uns nur der Anblick der ursprünglichen Einheit der Idee, welche, für die Erscheinung, die Form der Vielheit und Verschiedenheit angenommen hatte *).

Was nun, nach der oben gemachten Einteilung, die zweite Art der Zweckmäßigkeit, die äußere, betrifft, welche sich nicht in der innern Oekonomie der Organismen, sondern in der Unterstützung und Hilfe zeigt, welche sie von außen, sowohl von der unorganischen Natur, als einer vom andern erhalten; so findet dieselbe ihre Erklärung im allgemeinen ebenfalls in der eben aufgestellten Erörterung, indem ja die ganze Welt, mit allen ihren Erscheinungen, die Objektität des einen und unteilbaren Willens ist, die Idee, welche sich zu allen andern Ideen verhält, wie die Harmonie zu den einzelnen Stimmen, daher jene Einheit des Willens sich auch in der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zueinander zeigen muß. Allein wir können diese Einsicht zu viel größerer Deutlichkeit erheben, wenn wir auf die Erscheinungen jener äußern Zweckmäßigkeit und Uebereinstimmung der verschiedenen Teile der Natur zueinander etwas näher eingehen, welche Erörterung zugleich auch auf die vorhergehende Licht zurückwerfen wird. Wir werden aber dahin am besten durch Betrachtung folgender Analogie gelangen.

Der Charakter jedes einzelnen Menschen kann, sofern er durchaus individuell und nicht ganz in dem der Spezies begriffen ist, als eine besondere Idee, entsprechend einem eigentümlichen Objektivationsakt des Willens, angesehen werden. Dieser Akt selbst wäre dann sein intelligibler Charakter, sein empirischer aber die Erscheinung desselben. Der empirische Charakter ist ganz und gar durch den intelligibeln, welcher grundloser, d. h. als Ding an sich dem Satz vom Grund (der Form der Erscheinung) nicht unterworfener Wille ist, bestimmt. Der empirische Charakter muß in einem Lebenslauf das Abbild des intelligibeln liefern, und kann nicht anders ausfallen, als das Wesen dieses es erfordert. Allein diese Bestimmung erstreckt

*) Vergleiche „Ueber den Willen in der Natur", am Schlusse der Rubrik „Vergleichende Anatomie".

sich nur auf das Wesentliche, nicht auf das Unwesentliche des demnach erscheinenden Lebenslaufes. Zu diesem Unwesentlichen gehört die nähere Bestimmung der Begebenheiten und Handlungen, welche der Stoff sind, an dem der empirische Charakter sich zeigt. Diese werden von äußern Umständen bestimmt, welche die Motive abgeben, auf welche der Charakter seiner Natur gemäß reagiert, und da sie sehr verschieden sein können, so wird sich nach ihrem Einfluß die äußere Gestaltung der Erscheinung des empirischen Charakters, also die bestimmte faktische oder historische Gestaltung des Lebenslaufes, richten müssen. Diese wird sehr verschieden ausfallen können, wenngleich das Wesentliche dieser Erscheinung, ihr Inhalt, derselbe bleibt: so z. B. ist es unwesentlich, ob man um Nüsse oder Kronen spielt: ob man beim Spiel betrügt oder ehrlich zu Werk geht, das ist das Wesentliche: dieses wird durch den intelligibeln Charakter, jenes durch äußern Einfluß bestimmt. Wie dasselbe Thema sich in hundert Variationen darstellen kann, so derselbe Charakter in hundert sehr verschiedenen Lebensläufen. So verschiedenartig aber auch der äußere Einfluß sein kann, so muß dennoch, wie er auch ausfalle, der sich im Lebenslauf ausdrückende empirische Charakter den intelligibeln genau objektivieren, indem er seine Objektivation dem vorgefundenen Stoffe faktischer Umstände anpaßt. — Etwas jenem Einfluß äußerer Umstände auf den im wesentlichen durch den Charakter bestimmten Lebenslauf Analoges haben wir nun anzunehmen, wenn wir uns denken wollen, wie der Wille, im ursprünglichen Akt seiner Objektivation, die verschiedenen Ideen bestimmt, in denen er sich objektiviert, d. h. die verschiedenen Gestalten von Naturwesen aller Art, in welche er seine Objektivationen verteilt und die deswegen notwendig eine Beziehung zueinander in der Erscheinung haben müssen. Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges sich Anpassen und Bequemen zueinander stattfand, wobei aber, wie wir bald deutlicher sehen werden, alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener, wenn solche gleich in der Zeit eine viel spätere Stelle einnimmt; und überall sehen wir diesen consensus naturae. Angemessen darum ist jede Pflanze ihrem Boden und Himmelsstrich, jedes Tier seinem Element und der Beute, die seine Nahrung werden soll, ist auch irgendwie einigermaßen geschützt gegen seinen natürlichen Verfolger;

angemessen ist das Auge dem Licht und seiner Brechbarkeit, die Lunge und das Blut der Luft, die Schwimmblase dem Wasser, das Auge des Seehundes dem Wechsel seines Mediums, die wasserhaltigen Zellen im Magen des Kamels der Dürre afrikanischer Wüsten, das Segel des Nautilus dem Winde, der sein Schiffchen treiben soll, und so bis auf die speziellsten und erstaunlichsten äußeren Zweckmäßigkeiten herab *). Nun aber ist hiebei von allen Zeitverhältnissen zu abstrahieren, da solche nur die Erscheinung der Idee, nicht diese selbst betreffen können. Demgemäß ist jene Erklärungsart auch rückwärts zu gebrauchen und nicht nur anzunehmen, daß jede Spezies sich nach den vorgefundenen Umständen bequemte, sondern diese in der Zeit vorhergegangenen Umstände selbst ebenso Rücksicht nahmen auf die dereinst noch kommenden Wesen. Denn es ist ja der eine und selbe Wille, der sich in der ganzen Welt objektiviert: er kennt keine Zeit, da diese Gestalt des Satzes vom Grunde nicht ihm, noch seiner ursprünglichen Objektität, den Ideen, angehört; sondern nur der Art und Weise, wie diese von den selbst vergänglichen Individuen erkannt werden, d. h. der Erscheinung der Ideen. Daher ist bei unserer gegenwärtigen Betrachtung der Art, wie die Objektivation des Willens sich in die Ideen verteilt, die Zeitfolge ganz ohne Bedeutung, und die Ideen, deren *Erscheinungen*, dem Gesetz der Kausalität, dem sie als solche unterworfen sind, gemäß, früher in die Zeitfolge eintraten, haben dadurch kein Vorrecht vor denen, deren Erscheinung später eintritt, welche vielmehr gerade die vollkommensten Objektivationen des Willens sind, denen sich die früheren ebensosehr anpassen mußten, wie diese jenen. Also der Lauf der Planeten, die Neigung der Ekliptik, die Rotation der Erde, die Verteilung des festen Landes und des Meeres, die Atmosphäre, das Licht, die Wärme und alle ähnlichen Erscheinungen, welche in der Natur das sind, was in der Harmonie der Grundbaß, bequemten sich ahndungsvoll den kommenden Geschlechtern lebender Wesen, deren Träger und Erhalter sie werden sollten. Ebenso bequemte sich der Boden der Ernährung der Pflanzen, diese der Ernährung der Tiere, diese der Ernährung anderer Tiere, ebensowohl als umgekehrt alle diese wieder jenen. Alle Teile der Natur kommen sich entgegen, weil *ein* Wille es ist, der in ihnen allen erscheint, die Zeitfolge aber seiner ursprünglichen und allen *adäquaten Objektität* (diesen Ausdruck erklärt das folgende Buch), den Ideen, ganz fremd ist. Noch jetzt, da die Ge-

*) Siehe „Ueber den Willen in der Natur", die Rubrik „Vergleichende Anatomie".

schlechter sich nur zu erhalten, nicht mehr zu entstehen haben, sehen wir hin und wieder eine solche sich auf das Zukünftige erstreckende, eigentlich von der Zeitfolge gleichsam abstrahierende Vorsorge der Natur, ein Sichbequemen dessen, was da ist, nach dem, was noch kommen soll. So baut der Vogel das Nest für die Jungen, welche er noch nicht kennt; der Biber errichtet einen Bau, dessen Zweck ihm unbekannt ist; die Ameise, der Hamster, die Biene sammeln Vorräte zu dem ihnen unbekannten Winter; die Spinne, der Ameisenlöwe errichten, wie mit überlegter List, Fallen für den künftigen, ihnen unbekannten Raub; die Insekten legen ihre Eier dahin, wo die künftige Brut künftig Nahrung findet. Wann um die Blütezeit, die weibliche Blume der diözistischen Valisneria die Spiralwindungen ihres Stengels, von denen sie bisher an den Grund des Wassers gehalten wurde, entwickelt und dadurch auf die Oberfläche hinaufsteigt, genau dann reißt die auf dem Grunde des Wassers an einem kurzen Stengel wachsende männliche Blume sich von diesem ab und gelangt so, mit Aufopferung ihres Lebens, auf die Oberfläche, woselbst sie umherschwimmend die weibliche Blume aufsucht, welche sodann nach geschehener Befruchtung, sich wieder durch Kontraktion ihrer Spirale zurückzieht auf den Grund, woselbst die Frucht sich ausbildet *). Auch hier muß ich nochmals der Larve des männlichen Hirschschröters gedenken, die das Loch im Holze zu ihrer Metamorphose noch einmal so groß beißt, als die weibliche, um Raum für die künftigen Hörner zu gewinnen. Ueberhaupt also gibt uns der Instinkt der Tiere die beste Erläuterung zur übrigen Teleologie der Natur. Denn wie der Instinkt ein Handeln ist, gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben; so ist alles Bilden der Natur gleich dem nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Denn in der äußern, wie in der innern Teleologie der Natur ist, was wir als Mittel und Zweck denken müssen, überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens.

Inzwischen kann das aus dieser Einheit entspringende sich wechselseitige Anpassen und Sichbequemen der Erscheinungen dennoch nicht den oben dargestellten, im allgemeinen Kampf der Natur erscheinenden innern Widerstreit tilgen, der dem Willen wesentlich ist. Jene Harmonie geht nur so weit, daß sie den Bestand der Welt und ihrer Wesen möglich macht, welche daher

*) Chatin, sur la Valisneria spiralis, in den Comptes rendus de l'acad. d. sc. Nr. 13, 1855.

ohne sie längst untergegangen wären. Daher erstreckt sie sich nur auf den Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen, nicht aber auf den der Individuen. Wenn demnach, vermöge jener Harmonie und Akkomodation, die Spezies im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen nebeneinander bestehen, sogar sich wechselseitig unterstützen; so zeigt sich dagegen der innere Widerstreit des durch alle jene Ideen objektivierten Willens im unaufhörlichen Vertilgungskriege der Individuen jener Spezies und im beständigen Ringen der Erscheinungen jener Naturkräfte miteinander, wie oben ausgeführt worden. Der Tummelplatz und der Gegenstand dieses Kampfs ist die Materie, welche sie wechselseitig einander zu entreißen streben, wie auch Raum und Zeit, deren Vereinigung durch die Form der Kausalität eigentlich die Materie ist, wie im ersten Buche dargetan*).

§ 29.

Ich beschließe hier den zweiten Hauptteil meiner Darstellung in der Hoffnung, daß, soweit es bei der allerersten Mitteilung eines noch nie dagewesenen Gedankens, der daher von den Spuren der Individualität, in welcher zuerst er sich erzeugte, nicht ganz frei sein kann, — möglich ist, es mir gelungen sei, die deutliche Gewißheit mitzuteilen, daß diese Welt, in der wir leben und sind, ihrem ganzen Wesen nach, durch und durch Wille und zugleich durch und durch Vorstellung ist; daß diese Vorstellung schon als solche eine Form voraussetzt, nämlich Objekt und Subjekt, mithin relativ ist; und wenn wir fragen, was nach Aufhebung dieser Form und aller ihr untergeordneten, die der Satz vom Grunde ausdrückt, noch übrig bleibt; dieses als ein von der Vorstellung toto genere Verschiedenes, nichts anderes sein kann, als Wille, der sonach das eigentliche Ding an sich ist. Jeder findet sich selbst als diesen Willen, in welchem das innere Wesen der Welt besteht, so wie er sich auch als das erkennende Subjekt findet, dessen Vorstellung die ganze Welt ist, welche insofern nur in bezug auf sein Bewußtsein, als ihren notwendigen Träger ein Dasein hat. Jeder ist also in diesem doppelten Betracht die ganze Welt selbst, der Mikrokosmos, findet beide Seiten derselben ganz und vollständig in sich selbst. Und was er so als sein eigenes Wesen erkennt, dasselbe erschöpft auch das Wesen der ganzen Welt, des Makrokosmos: auch sie also ist, wie er selbst, durch und durch Wille, und durch und durch

*) Hiezu Kap. 26 u. 27 des zweiten Bandes.

Vorstellung, und nichts bleibt weiter übrig. So sehen wir hier die Philosophie des Thales, die den Makrokosmos, und die des Sokrates, die den Mikrokosmos betrachtete, zusammenfallen, indem das Objekt beider sich als dasselbe aufweist. — Größere Vollständigkeit aber und dadurch auch größere Sicherheit wird die gesamte in den zwei ersten Büchern mitgeteilte Erkenntnis gewinnen, durch die noch folgenden zwei Bücher, in denen hoffentlich auch manche Frage, welche bei unserer bisherigen Betrachtung deutlich oder undeutlich sich aufgeworfen haben mag, ihre genügende Antwort finden wird.

Inzwischen mag *eine* solche Frage noch eigens erörtert werden, da sie eigentlich nur aufgeworfen werden kann, solange man noch nicht ganz in den Sinn der bisherigen Darstellung eingedrungen ist, und eben insofern zur Erläuterung derselben dienen kann. Es ist folgende. Jeder Wille ist Wille nach etwas, hat ein Objekt, ein Ziel seines Wollens: was will denn zuletzt, oder wonach strebt jener Wille, der uns als das Wesen an sich der Welt dargestellt wird? — Diese Frage beruht, wie so viele andere, auf Verwechselung des Dinges an sich mit der Erscheinung. Auf diese allein, nicht auf jenes erstreckt sich der Satz vom Grunde, dessen Gestaltung auch das Gesetz der Motivation ist. Ueberall läßt sich nur von Erscheinungen als solchen, von einzelnen Dingen, ein Grund angeben, nie vom Willen selbst, noch von der Idee, in der er sich adäquat objektiviert. So ist von jeder einzelnen Bewegung, oder überhaupt Veränderung in der Natur, eine Ursache zu suchen, d. h. ein Zustand, welcher diese notwendig herbeiführte; nie aber von der Naturkraft selbst, die sich in jener und in unzähligen gleichen Erscheinungen offenbart: und es ist daher wahrer Unverstand, aus Mangel an Besonnenheit entsprungen, wenn gefragt wird nach einer Ursache der Schwere, der Elektrizität usw. Nur etwa, wenn man dargetan hätte, daß Schwere, Elektrizität, nicht ursprüngliche eigentümliche Naturkräfte, sondern nur Erscheinungsweisen einer allgemeineren, schon bekannten Naturkraft wären, ließe sich fragen nach der Ursache, welche macht, daß diese Naturkraft hier die Erscheinung der Schwere, der Elektrizität, hervorbringe. Alles dieses ist oben weitläufig auseinandergesetzt. Ebenso nun hat jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums (welches selbst nur Erscheinung des Willens als Dinges an sich ist) notwendig ein Motiv, ohne welches jener Akt nie einträte: aber wie die materielle Ursache bloß die Bestimmung enthält, daß zu dieser Zeit, an diesem Ort, an dieser Materie, eine Aeußerung dieser oder jener Naturkraft eintreten muß; so be-

stimmt auch das Motiv nur den Willensakt eines erkennenden Wesens, zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, als ein ganz Einzelnes; keineswegs aber, daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will: dies ist die Aeußerung seines intelligibeln Charakters, der, als der Wille selbst, das Ding an sich, grundlos ist, als außer dem Gebiete des Satzes vom Grunde liegend. Daher hat auch jeder Mensch beständig Zwecke und Motive, nach denen er sein Handeln leitet, und weiß von seinem einzelnen Tun allezeit Rechenschaft zu geben: aber wenn man ihn fragte, warum er überhaupt will, oder warum er überhaupt dasein will; so würde er keine Antwort haben, vielmehr würde ihm die Frage ungereimt erscheinen, und hierin eben spräche sich eigentlich das Bewußtsein aus, daß er selbst nichts als Wille ist, dessen Wollen überhaupt sich also von selbst versteht und nur in seinen einzelnen Akten, für jeden Zeitpunkt, der nähern Bestimmung durch Motive bedarf.

In der Tat gehört Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen, zum Wesen des Willens an sich, der ein endloses Streben ist. Dies wurde bereits oben, bei Erwähnung der Zentrifugalkraft, berührt: auch offenbart es sich am einfachsten auf der allerniedrigsten Stufe der Objektität des Willens, nämlich in der Schwere, deren beständiges Streben bei offenbarer Unmöglichkeit eines letzten Zieles, vor Augen liegt. Denn wäre auch, nach ihrem Willen, alle existierende Materie in einen Klumpen vereinigt: so würde im Innern desselben die Schwere, zum Mittelpunkte strebend, noch immer mit der Undurchdringlichkeit, als Starrheit oder Elastizität, kämpfen. Das Streben der Materie kann daher stets nur gehemmt, nie und nimmer erfüllt oder befriedigt werden. So aber gerade verhält es sich mit allem Streben aller Erscheinungen des Willens. Jedes erreichte Ziel ist wieder Anfang einer neuen Laufbahn, und so ins Unendliche. Die Pflanze erhöht ihre Erscheinung vom Keim durch Stamm und Blatt zur Blüte und Frucht, welche wieder nur der Anfang eines neuen Keims ist, eines neuen Individuums, das abermals die alte Bahn durchläuft, und so durch unendliche Zeit. Ebenso ist der Lebenslauf des Tieres: die Zeugung ist der Gipfel desselben, nach dessen Erreichung das Leben des ersten Individuums, schnell oder langsam sinkt, während ein neues der Natur die Erhaltung der Spezies verbürgt und dieselbe Erscheinung wiederholt. Ja, als die bloße Erscheinung dieses beständigen Dranges und Wechsels ist auch die stete Erneuerung der Materie jedes Organismus anzusehen, welche die Physiologen jetzt aufhören für notwendigen Ersatz des bei

der Bewegung verbrauchten Stoffes zu halten, da die mögliche Abnutzung der Maschine durchaus kein Aequivalent sein kann für den beständigen Zufluß durch die Ernährung: ewiges Werden, endloser Fluß gehört zur Offenbarung des Wesens des Willens. Dasselbe zeigt sich endlich auch in den menschlichen Bestrebungen und Wünschen, welche ihre Erfüllung immer als letztes Ziel des Wollens uns vorgaukeln; sobald sie aber erreicht sind, sich nicht mehr ähnlich sehen und daher bald vergessen, antiquiert und eigentlich immer, wenngleich nicht eingeständlich, als verschwundene Täuschungen beiseite gelegt werden; glücklich genug, wenn noch etwas zu wünschen und zu streben übrig blieb, damit das Spiel des steten Ueberganges vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, dessen rascher Gang Glück, der langsame Leiden heißt, unterhalten werde, und nicht in jenes Stocken gerate, das sich als furchtbare lebenserstarrende Langeweile, mattes Sehnen ohne bestimmtes Objekt, ertötender languor zeigt. — Diesem allen zufolge, weiß der Wille, wo ihn Erkenntnis beleuchtet, stets was er jetzt, was er hier will; nie aber was er überhaupt will: jeder einzelne Akt hat einen Zweck, das gesamte Wollen keinen: eben wie jede einzelne Naturerscheinung zu ihrem Eintritt an diesem Ort, zu dieser Zeit, durch eine zureichende Ursache bestimmt wird, nicht aber die in ihr sich manifestierende Kraft überhaupt eine Ursache hat, da solche Erscheinungsstufe des Dinges an sich, des grundlosen Willens ist. — Die einzige Selbsterkenntnis des Willens im ganzen aber ist die Vorstellung im ganzen, die gesamte anschauliche Welt. Sie ist seine Objektität, seine Offenbarung, sein Spiegel. Was sie in dieser Eigenschaft aussagt, wird der Gegenstand unserer fernern Betrachtung sein *).

*) Hiezu Kap. 28. des zweiten Bandes.

Drittes Buch

Der Welt als Vorstellung

zweite Betrachtung:

Die Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes: die Platonische Idee: das Objekt der Kunst.

Τί τὸ ὂν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον; καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΛΑΤΩΝ.

§ 30.

Nachdem wir die im ersten Buch als bloße Vorstellung, Objekt für ein Subjekt, dargestellte Welt im zweiten Buch von ihrer andern Seite betrachtet und gefunden haben, daß diese Wille sei, welcher allein als dasjenige sich ergab, was jene Welt noch außer der Vorstellung ist; so nannten wir, dieser Erkenntnis gemäß, die Welt als Vorstellung, sowohl im ganzen als in ihren Teilen, die Objektität des Willens, welches demnach besagt: der Objekt, d. i. Vorstellung, gewordene Wille. Wir erinnern uns nun ferner, daß solche Objektivation des Willens viele, aber bestimmte Stufen hatte, auf welchen, mit gradweise steigender Deutlichkeit und Vollendung, das Wesen des Willens in die Vorstellung trat, d. h. sich als Objekt darstellte. In diesen Stufen erkannten wir schon dort Platons Ideen wieder, sofern nämlich jene Stufen eben die bestimmten Spezies, oder die ursprünglichen, nicht wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen, sowohl unorganischen, als organischen Körper, wie auch die nach Naturgesetzen sich offenbarenden allgemeinen Kräfte sind. Diese Ideen also insgesamt stellen sich in unzähligen Individuen und Einzelnheiten dar, als deren Vorbild sie sich zu diesen ihren Nachbildern verhalten. Die Vielheit solcher Individuen ist durch Zeit und Raum, das Entstehen und Vergehen derselben durch Kausalität allein vorstellbar, in welchen Formen allen wir nur die verschiedenen Gestaltungen des Satzes vom Grunde erkennen, der das letzte Prinzip aller Endlichkeit, aller Individuation und die allgemeine Form der Vorstellung, wie sie in die Erkenntnis des Individuums als solchen fällt, ist. Die Idee hingegen geht in jenes Prinzip nicht ein: daher ihr weder Vielheit noch Wechsel zukommt. Während die Individuen, in denen sie sich darstellt, unzählige sind und unaufhaltsam werden und vergehen, bleibt sie unverändert als die eine und selbe stehen, und der Satz vom Grunde hat für sie keine Bedeutung. Da dieser nun aber die Form ist, unter der alle Erkenntnis des Subjekts steht, sofern dieses als Individuum erkennt; so werden die Ideen auch ganz außerhalb der Erkenntnissphäre desselben als solchen liegen. Wenn daher die Ideen Objekt der Erkenntnis werden sollen; so wird dies nur

unter Aufhebung der Individualität im erkennenden Subjekt geschehen können. Die näheren und ausführlichen Erklärungen hierüber sind nunmehr, was uns zunächst beschäftigen wird.

§ 31.

Zuvor jedoch noch folgende, sehr wesentliche Bemerkung. Ich hoffe, daß es mir im vorhergehenden Buche gelungen ist, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß dasjenige, was in der Kantischen Philosophie das Ding an sich genannt wird und daselbst als eine so bedeutende, aber dunkle und paradoxe Lehre auftritt, besonders aber durch die Art, wie Kant es einführte, nämlich durch den Schluß vom Begründeten auf den Grund, als ein Stein des Anstoßes, ja, als die schwache Seite seiner Philosophie befunden ward, daß, sage ich, dieses, wenn man auf dem ganz andern Wege, den wir gegangen sind, dazu gelangt, nichts anderes ist, als der Wille, in der auf die angegebene Weise erweiterten und bestimmten Sphäre dieses Begriffs. Ich hoffe ferner, daß man nach dem Vorgetragenen, kein Bedenken hegen wird, in den bestimmten Stufen der Objektivation jenes, das An-sich der Welt ausmachenden Willens, dasjenige wiederzuerkennen, was Platon die ewigen Ideen, oder die unveränderlichen Formen (εἴδη) nannte, welche, als das hauptsächliche, aber zugleich dunkelste und paradoxeste Dogma seiner Lehre anerkannt, ein Gegenstand des Nachdenkens, des Streites, des Spottes und der Verehrung so vieler und verschieden gesinnter Köpfe in einer Reihe von Jahrhunderten gewesen sind.

Ist uns nun der Wille das Ding an sich, die Idee aber die unmittelbare Objektität jenes Willens auf einer bestimmten Stufe, so finden wir Kants Ding an sich und Platons Idee, die ihm allein οντως ον ist, diese beiden großen dunkeln Paradoxen, der beiden größten Philosophen des Okzidents, — zwar nicht als identisch, aber doch als sehr nahe verwandt und nur durch eine einzige Bestimmung unterschieden. Beide große Paradoxa sind sogar, eben weil sie, bei allem innern Einklang und Verwandtschaft, durch die außerordentlich verschiedenen Individualitäten ihrer Urheber, so höchst verschieden lauten, der beste Kommentar wechselseitig eines des andern, indem sie zwei ganz verschiedenen Wegen gleichen, die zu einem Ziele führen. — Dies läßt sich mit wenigem deutlich machen. Nämlich was Kant sagt, ist, dem Wesentlichen nach, folgendes: „Zeit, Raum und Kausalität sind nicht Bestimmungen des Dinges an sich; sondern gehören nur seiner Erscheinung an, indem sie nichts,

als Formen unserer Erkenntnis sind. Da nun aber alle Vielheit und alles Entstehen und Vergehen allein durch Zeit, Raum und Kausalität möglich sind; so folgt, daß auch jene allein der Erscheinung, keineswegs dem Dinge an sich anhängen. Weil unsere Erkenntnis aber durch jene Formen bedingt ist; so ist die gesamte Erfahrung nur Erkenntnis der Erscheinung, nicht des Dinges an sich: daher auch können ihre Gesetze nicht auf das Ding an sich geltend gemacht werden. Selbst auf unser eigenes Ich erstreckt sich das Gesagte, und wir erkennen es nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich sein mag." Dieses ist, in der betrachteten wichtigen Rücksicht, der Sinn und Inhalt der Lehre Kants. — Platon nun aber sagt: „Die Dinge dieser Welt, welche unsere Sinne wahrnehmen, haben gar kein wahres Sein: sie werden immer, sind aber nie: sie haben nur ein relatives Sein, sind insgesamt nur in und durch ihr Verhältnis zueinander: man kann daher ihr ganzes Dasein ebensowohl ein Nichtsein nennen. Sie sind folglich auch nicht Objekte einer eigentlichen Erkenntnis (επιστημη): denn nur von dem, was an und für sich und immer auf gleiche Weise ist, kann es eine solche geben: sie hingegen sind nur das Objekt eines durch Empfindung veranlaßten Dafürhaltens (δοξα μετ' αισθησεως αλογου). Solange wir nun auf ihre Wahrnehmung beschränkt sind, gleichen wir Menschen, die in einer finstern Höhle so fest gebunden säßen, daß sie auch den Kopf nicht drehen könnten, und nichts sähen, als beim Lichte eines hinter ihnen brennenden Feuers, an der Wand ihnen gegenüber, die Schattenbilder wirklicher Dinge, welche zwischen ihnen und dem Feuer vorübergeführt würden, und auch sogar voneinander, ja jeder von sich selbst, eben nur die Schatten auf jener Wand. Ihre Weisheit aber wäre, die aus Erfahrung erlernte Reihenfolge jener Schatten vorherzusagen. Was nun hingegen allein wahrhaft Seiend (οντως ον) genannt werden kann, weil es immer ist, aber nie wird, noch vergeht: das sind die realen Urbilder jener Schattenbilder; es sind die ewigen Ideen, die Urformen aller Dinge. Ihnen kommt keine Vielheit zu: denn jedes ist seinem Wesen nach nur eines, indem es das Urbild selbst ist, dessen Nachbilder, oder Schatten, alle ihm gleichnamige, einzelne, vergängliche Dinge derselben Art sind. Ihnen kommt auch kein Entstehen und Vergehen zu: denn sie sind wahrhaft seiend, nie aber werdend, noch untergehend, wie ihre hinschwindenden Nachbilder. (In diesen beiden verneinenden Bestimmungen ist aber notwendig als Voraussetzung enthalten, daß Zeit, Raum und Kausalität für sie keine Bedeutung noch

Gültigkeit haben, und sie nicht in diesen da sind.) Von ihnen allein daher gibt es eine eigentliche Erkenntnis, da das Objekt einer solchen nur das sein kann, was immer und in jedem Betracht (also an sich) ist: nicht das, was ist, aber auch wieder nicht ist, je nachdem man es ansieht." — Dies ist Platons Lehre. Es ist offenbar und bedarf keiner weiteren Nachweisung, daß der innere Sinn beider Lehren ganz derselbe ist, daß beide die sichtbare Welt für eine Erscheinung erklären, die an sich nichtig ist und nur durch das in ihr sich Ausdrückende (dem einen das Ding an sich, dem andern die Idee) Bedeutung und geborgte Realität hat; welchem letzteren, wahrhaft Seienden aber, beiden Lehren zufolge, alle, auch die allgemeinsten und wesentlichsten Formen jener Erscheinung durchaus fremd sind. Kant hat, um diese Formen zu verneinen, sie unmittelbar selbst in abstrakten Ausdrücken gefaßt und geradezu Zeit, Raum und Kausalität als bloße Formen der Erscheinung, dem Ding an sich abgesprochen: Platon dagegen ist nicht bis zum obersten Ausdruck gelangt, und hat jene Formen nur mittelbar seinen Ideen abgesprochen, indem er das, was allein durch jene Formen möglich ist, von den Ideen verneint, nämlich Vielheit des Gleichartigen, Entstehen und Vergehen. Zum Ueberfluß jedoch will ich jene merkwürdige und wichtige Uebereinstimmung noch durch ein Beispiel anschaulich machen. Es stehe ein Tier vor uns, in voller Lebenstätigkeit. Platon wird sagen: „Dieses Tier hat keine wahrhafte Existenz, sondern nur eine scheinbare, ein beständiges Werden, ein relatives Dasein, welches ebensowohl ein Nichtsein, als ein Sein heißen kann. Wahrhaft seiend ist allein die Idee, die sich in jenem Tier abbildet, oder das Tier an sich selbst (αυτο το θηριον), welches von nichts abhängig, sondern an und für sich ist (καθ' ἑαυτο, αει ὡς αυτως) nicht geworden, nicht endend, sondern immer auf gleiche Weise (αει ον, και μηδεποτε ουτε γιγνομενον, ουτε απολλυμενον). Sofern wir nun in diesem Tiere seine Idee erkennen, ist es ganz einerlei und ohne Bedeutung, ob wir dies Tier jetzt vor uns haben, oder seinen vor tausend Jahren lebenden Vorfahr, ferner auch ob es hier oder in einem fernen Lande ist, ob es in dieser oder jener Weise, Stellung, Handlung sich darbietet, ob es endlich dieses, oder irgendein anderes Individuum seiner Art ist; dieses alles ist nichtig und geht nur die Erscheinung an: die Idee des Tieres allein hat wahrhaftes Sein und ist Gegenstand wirklicher Erkenntnis." — So Platon. Kant würde etwa sagen: „Dieses Tier ist eine Erscheinung in Zeit, Raum und Kausalität, welche sämtlich die in unserm Erkenntnisvermögen liegenden Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung sind,

nicht Bestimmungen des Dinges an sich. Daher ist dieses Tier, wie wir es zu dieser bestimmten Zeit, an diesem gegebenen Ort, als ein im Zusammenhang der Erfahrung, d. h. in der Kette von Ursachen und Wirkungen, gewordenes und ebenso notwendig vergängliches Individuum wahrnehmen, kein Ding an sich, sondern eine nur in Beziehung auf unsere Erkenntnis gültige Erscheinung. Um es nach dem, was es an sich sein mag, folglich unabhängig von allen in der Zeit, dem Raum und der Kausalität liegenden Bestimmungen zu erkennen, wäre eine andere Erkenntnisweise, als die uns allein mögliche, durch Sinne und Verstand, erfordert."

Um Kants Ausdruck dem Platonischen noch näher zu bringen, könnte man auch sagen: Zeit, Raum und Kausalität sind diejenige Einrichtung unseres Intellekts, vermöge deren das eigentlich allein vorhandene eine Wesen jeglicher Art sich uns darstellt als eine Vielheit gleichartiger stets von neuem entstehender und vergehender Wesen, in endloser Sukzession. Die Auffassung der Dinge mittelst und gemäß besagter Einrichtung ist die immanente; diejenige hingegen, die des Bewandtnisses, welches es damit hat, sich bewußt wird, ist die transzendentale. Diese empfängt man in abstracto durch die Kritik der reinen Vernunft: aber ausnahmsweise kann sie sich auch intuitiv einstellen. Dieses Letztere ist mein Zusatz, welchen ich eben durch gegenwärtiges drittes Buch zu erläutern bemüht bin.

Hätte man jemals Kants Lehre, hätte man seit Kant den Platon eigentlich verstanden und gefaßt, hätte man treu und ernst dem innern Sinn und Gehalt der Lehren beider großen Meister nachgedacht, statt mit den Kunstausdrücken des einen um sich zu werfen und den Stil des andern zu parodieren; es hätte nicht fehlen können, daß man längst gefunden hätte, wie sehr die beiden großen Weisen übereinstimmen und die reine Bedeutung der Zielpunkt beider Lehren durchaus derselbe ist. Nicht nur hätte man dann nicht den Platon beständig mit Leibniz, auf welchem sein Geist durchaus nicht ruhte, oder gar mit einem noch lebenden bekannten Herrn*) verglichen, als wollte man die Manen des großen Denkers der Vorzeit verspotten; sondern überhaupt wäre man alsdann viel weiter gekommen als man ist, oder vielmehr man wäre nicht so schmachvoll weit zurückgeschritten, wie man in diesen letzten vierzig Jahren ist: man hätte sich nicht heute von diesem, morgen von einem andern Windbeutel naseführen lassen und nicht das sich so bedeutend

*) F. H. Jakobi.

ankündigende 19. Jahrhundert in Deutschland mit philosophischen Possenspielen eröffnet, die man über Kants Grabe aufführte (wie die Alten bisweilen bei der Leichenfeier der Ihrigen), unter dem gerechten Spott anderer Nationen, da den ernsthaften und sogar steifen Deutschen dergleichen am wenigsten kleidet. Aber so klein ist das eigentliche Publikum echter Philosophen, daß selbst die Schüler, die verstehen, ihnen nur sparsam von den Jahrhunderten gebracht werden. — Εισι δη ναρθηκοφοροι μεν πολλοι, βακχοι δε γε παυροι. (Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci.) Ἡ ατιμια φιλοσοφια δια ταυτα προσπεπτωκεν, ὁτι ου κατ᾽ αξιαν αυτης ἁπτονται· ου γαρ νοθους εδει ἁπτεσθαι, ἀλλα γνησιους. (Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate ipsam attingunt; neque enim a spuriis, sed a legitimis erat attrectanda.) Plat.

Man ging den Worten nach, den Worten: „Vorstellungen a priori, unabhängig von der Erfahrung bewußte Formen des Anschauens und Denkens, Urbegriffe des reinen Verstandes", usw. — und fragte nun, ob Platons Ideen, die ja auch Urbegriffe und ferner auch Erinnerungen aus einer dem Leben vorhergegangenen Anschauung der wahrhaft seienden Dinge sein sollen, etwa dasselbe wären mit Kants Formen des Anschauens und Denkens, die a priori in unserm Bewußtsein liegen: diese zwei ganz heterogenen Lehren: die Kantische von den Formen, welche die Erkenntnis des Individuums auf die Erscheinung beschränken, und die Platonische von den Ideen, deren Erkenntnis eben jene Formen ausdrücklich verneint, — diese insofern diametral entgegengesetzten Lehren, da sie in ihren Ausdrücken sich ein wenig ähneln, verglich man aufmerksam, beratschlagte und stritt über ihre Einerleiheit, fand dann zuletzt, daß sie doch nicht dasselbe wären, und schloß, daß Platons Ideenlehre und Kants Vernunftkritik gar keine Uebereinstimmung hätten *). Aber genug davon.

§ 32.

Infolge unserer bisherigen Betrachtungen ist uns, bei aller innern Uebereinstimmung zwischen Kant und Platon, und der Identität des Zieles, das beiden vorschwebte, oder der Weltanschauung, die sie zum Philosophieren aufregte und leitete, dennoch Idee und Ding an sich nicht schlechthin eines und dasselbe: vielmehr ist uns die Idee nur die unmittelbare und daher

*) Man sehe z. B. „Immanuel Kant, ein Denkmal von Fr. Bouterweck", S. 49, — und Buhles „Geschichte der Philosophie", Bd. 6, S. 802—815 und 823.

adäquate Objektität des Dinges an sich, welches selbst aber der Wille ist, der Wille, sofern er noch nicht objektiviert, noch nicht Vorstellung geworden ist. Denn das Ding an sich soll, eben nach Kant, von allen dem Erkennen als solchem anhängenden Formen frei sein: und es ist nur (wie im Anhange gezeigt wird) ein Fehler Kants, daß er zu diesen Formen nicht, vor allen anderen, das Objekt-für-ein-Subjekt-sein zählte, da eben dieses die erste und allgemeinste Form aller Erscheinung, d. i. Vorstellung, ist; daher er seinem Ding an sich das Objektsein ausdrücklich hätte absprechen sollen, welches ihn vor jener großen, früh aufgedeckten Inkonsequenz bewahrt hätte. Die Platonische Idee hingegen ist notwendig Objekt, ein Erkanntes, eine Vorstellung, und eben dadurch, aber auch nur dadurch, vom Ding an sich verschieden. Sie hat bloß die untergeordneten Formen der Erscheinung, welche alle wir unter dem Satz vom Grunde begreifen, abgelegt, oder vielmehr ist noch nicht in sie eingegangen; aber die erste und allgemeinste Form hat sie beibehalten, die der Vorstellung überhaupt, des Objektseins für ein Subjekt. Die dieser untergeordneten Formen (deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist), sind es, welche die Idee zu einzelnen und vergänglichen Individuen vervielfältigen, deren Zahl in Beziehung auf die Idee völlig gleichgültig ist. Der Satz vom Grund ist also wieder die Form, in welche die Idee eingeht, indem sie in die Erkenntnis des Subjekts als Individuums fällt. Das einzelne, in Gemäßheit des Satzes vom Grunde erscheinende Ding ist also nur eine mittelbare Objektivation des Dinges an sich (welches der Wille ist), zwischen welchem und ihm noch die Idee steht, als die alleinige unmittelbare Objektität des Willens, indem sie keine andere dem Erkennen als solchem eigene Form angenommen hat, als die der Vorstellung überhaupt, d. i. des Objektseins für ein Subjekt. Daher ist auch sie allein die möglichst adäquate Objektität des Willens oder Dinges an sich, ja selbst das ganze Ding an sich, nur unter der Form der Vorstellung: und hierin liegt der Grund der großen Uebereinstimmung zwischen Platon und Kant, obgleich, der größten Strenge nach, das, wovon beide reden, nicht dasselbe ist. Die einzelnen Dinge aber sind keine ganz adäquate Objektität des Willens, sondern diese ist hier schon getrübt durch jene Formen, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom Grunde ist, welche aber Bedingung der Erkenntnis sind, wie sie dem Individuo als solchem möglich ist. — Wir würden in der Tat, wenn es erlaubt ist, aus einer unmöglichen Voraussetzung

zu folgern, gar nicht mehr einzelne Dinge, noch Begebenheiten, noch Wechsel, noch Vielheit erkennen, sondern nur Ideen, nur die Stufenleiter der Objektivation jenes einen Willens, des wahren Dinges an sich, in reiner ungetrübter Erkenntnis auffassen, und folglich würde unsere Welt ein Nunc stans sein; wenn wir nicht, als Subjekt des Erkennens, zugleich Individuen wären, d. h. unsere Anschauung nicht vermittelt wäre durch einen Leib, von dessen Affektionen sie ausgeht, und welcher selbst nur konkretes Wollen, Objektität des Willens, also Objekt unter Objekten ist und als solches, sowie er in das erkennende Bewußtsein kommt, dieses nur in den Formen des Satzes vom Grunde kann, folglich die Zeit und alle anderen Formen, die jener Satz ausdrückt, schon voraussetzt und dadurch einführt. Die Zeit ist bloß die verteilte und zerstückelte Ansicht, welche ein individuelles Wesen von den Ideen hat, die außer der Zeit, mithin ewig sind: daher sagt Platon, die Zeit sei das bewegte Bild der Ewigkeit: αιωνος εικων κινητη ὁ χρονος.*)

§ 33.

Da wir nun also als Individuen keine andere Erkenntnis haben, als die dem Satz vom Grunde unterworfen ist, diese Form aber die Erkenntnis der Ideen ausschließt; so ist gewiß, daß wenn es möglich ist, daß wir uns von der Erkenntnis einzelner Dinge zu der der Ideen erheben, solches nur geschehen kann dadurch, daß im Subjekt eine Veränderung vorgeht, welche jenem großen Wechsel der ganzen Art des Objekts entsprechend und analog ist, und vermöge welcher das Subjekt, sofern es eine Idee erkennt, nicht mehr Individuum ist.

Es ist uns aus dem vorigen Buch erinnerlich, daß das Erkennen überhaupt selbst zur Objektivation des Willens auf ihren höheren Stufen gehört, und die Sensibilität, Nerven, Gehirn, eben nur, wie andere Teile des organischen Wesens, Ausdruck des Willens in diesem Grade seiner Objektität sind und daher die durch sie entstehende Vorstellung auch ebenso zu seinem Dienste bestimmt ist, als ein Mittel (μηχανη) zur Erreichung seiner jetzt komplizierteren (πολυτελεστερα) Zwecke, zur Erhaltung eines vielfache Bedürfnisse habenden Wesens. Ursprünglich also und ihrem Wesen nach ist die Erkenntnis dem Willen durchaus dienstbar, und wie das unmittelbare Objekt, welches mittelst Anwendung des Gesetzes der Kausalität ihr Ausgangspunkt wird, nur objektivierter Wille ist, so bleibt auch alle dem Satz

*) Hiezu Kap. 29 des zweiten Bandes.

vom Grunde nachgehende Erkenntnis in einer näheren oder entfernteren Beziehung zum Willen. Denn das Individuum findet seinen Leib als ein Objekt unter Objekten, zu denen allen derselbe mannigfaltige Verhältnisse und Beziehungen nach dem Satz vom Grunde hat, deren Betrachtung also immer, auf näherem oder fernerem Wege, zu seinem Leibe, also zu seinem Willen, zurückführt. Da es der Satz vom Grunde ist, der die Objekte in diese Beziehung zum Leibe und dadurch zum Willen stellt; so wird die diesem dienende Erkenntnis auch einzig bestrebt sein, von den Objekten eben die durch den Satz vom Grunde gesetzten Verhältnisse kennen zu lernen, also ihren mannigfaltigen Beziehungen in Raum, Zeit und Kausalität nachgehen. Denn nur durch diese ist das Objekt dem Individuo *interessant*, d. h. hat ein Verhältnis zum Willen. Daher erkennt denn auch die dem Willen dienende Erkenntnis von den Objekten eigentlich nichts weiter, als ihre Relationen, erkennt die Objekte nur, sofern sie zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen, aus diesen Ursachen, mit diesen Wirkungen da sind, mit einem Wort, als einzelne Dinge: und höbe man alle diese Relationen auf, so wären ihr auch die Objekte verschwunden, eben weil sie übrigens nichts an ihnen erkannte. — Wir dürfen auch nicht verhehlen, daß das, was die Wissenschaften an den Dingen betrachten, im wesentlichen gleichfalls nichts anderes als alles jenes ist, nämlich ihre Relationen, die Verhältnisse der Zeit, des Raumes, die Ursachen natürlicher Veränderungen, die Vergleichung der Gestalten, Motive der Begebenheiten, also lauter Relationen. Was sie von der gemeinen Erkenntnis unterscheidet, ist bloß ihre Form, das Systematische, die Erleichterung der Erkenntnis durch Zusammenfassung alles Einzelnen, mittelst Unterordnung der Begriffe, ins Allgemeine, und dadurch erlangte Vollständigkeit derselben. Alle Relation hat selbst nur ein relatives Dasein: z. B. alles Sein in der Zeit ist auch wieder ein Nichtsein: denn die Zeit ist eben nur dasjenige, wodurch demselben Dinge entgegengesetzte Bestimmungen zukommen können: daher ist jede Erscheinung in der Zeit eben auch wieder nicht: denn was ihren Anfang von ihrem Ende trennt, ist eben nur Zeit, ein wesentlich Hinschwindendes, Bestandloses und Relatives, hier Dauer genannt. Die Zeit ist aber die allgemeinste Form aller Objekte der im Dienste des Willens stehenden Erkenntnis und der Urtypus der übrigen Formen derselben.

Dem Dienste des Willens bleibt nun die Erkenntnis in der Regel immer unterworfen, wie sie ja zu diesem Dienste hervorgegangen, ja dem Willen gleichsam so entsprossen ist, wie der

Kopf dem Rumpf. Bei den Tieren ist diese Dienstbarkeit der Erkenntnis unter dem Willen gar nie aufzuheben. Bei den Menschen tritt solche Aufhebung nur als Ausnahme ein, wie wir sogleich näher betrachten werden. Dieser Unterschied zwischen Mensch und Tier ist äußerlich ausgedrückt durch die Verschiedenheit des Verhältnisses des Kopfes zum Rumpf. Bei den unteren Tieren sind beide noch ganz verwachsen: bei allen ist der Kopf zur Erde gerichtet, wo die Objekte des Willens liegen: selbst bei den oberen sind Kopf und Rumpf noch viel mehr eines, als beim Menschen, dessen Haupt dem Leibe frei aufgesetzt erscheint, nur von ihm getragen, nicht ihm dienend. Diesen menschlichen Vorzug stellt im höchsten Grade der Apoll von Belvedere dar: das weitumherblickende Haupt des Musengottes steht so frei auf den Schultern, daß es dem Leibe ganz entwunden, der Sorge für ihn nicht mehr untertan erscheint.

§ 34.

Der, wie gesagt, mögliche, aber nur als Ausnahme zu betrachtende Uebergang von der gemeinen Erkenntnis einzelner Dinge zur Erkenntnis der Idee geschieht plötzlich, indem die Erkenntnis sich vom Dienste des Willens losreißt, eben dadurch das Subjekt aufhört ein bloß individuelles zu sein und jetzt reines, willenloses Subjekt der Erkenntnis ist, welches nicht mehr, dem Satze vom Grunde gemäß, den Relationen nachgeht; sondern in fester Kontemplation des dargebotenen Objekts, außer seinem Zusammenhange mit irgend andern, ruht und darin aufgeht.

Dieses bedarf, um deutlich zu werden, notwendig einer ausführlichen Auseinandersetzung, über deren Befremdendes man sich einstweilen hinauszusetzen hat, bis es, nach Zusammenfassung des ganzen in dieser Schrift mitzuteilenden Gedankens, von selbst verschwunden ist.

Wenn man, durch die Kraft des Geistes gehoben, die gewöhnliche Betrachtungsart der Dinge fahren läßt, aufhört, nur ihren Relationen zueinander, deren letztes Ziel immer die Relation zum eigenen Willen ist, am Leitfaden der Gestaltungen des Satzes vom Grunde, nachzugehen, also nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet; sondern einzig und allein das Was; auch nicht das abstrakte Denken, die Begriffe der Vernunft, das Bewußtsein einnehmen läßt: sondern, statt alles diesen, die ganze Macht seines Geistes der Anschauung hingibt, sich ganz in diese versenkt und das ganze

Bewußtsein ausfüllen läßt durch die ruhige Kontemplation des gerade gegenwärtigen natürlichen Gegenstandes, sei es eine Landschaft, ein Baum, ein Fels, ein Gebäude oder was auch immer; indem man, nach einer sinnvollen deutschen Redensart, sich gänzlich in diesen Gegenstand *verliert*, d. h. eben sein Individuum, seinen Willen, vergißt und nur noch als reines Subjekt, als klarer Spiegel des Objekts bestehend bleibt; so daß es ist, als ob der Gegenstand allein da wäre, ohne jemanden, der ihn wahrnimmt, und man also nicht mehr den Anschauenden von der Anschauung trennen kann, sondern beide eines geworden sind, indem das ganze Bewußtsein von einem einzigen anschaulichen Bilde gänzlich gefüllt und eingenommen ist; wenn also solchermaßen das Objekt aus aller Relation zu etwas außer ihm, das Subjekt aus aller Relation zum Willen getreten ist: dann ist, was also erkannt wird, nicht mehr das einzelne Ding als solches; sondern es ist die *Idee*, die ewige Form, die unmittelbare Objektität des Willens auf dieser Stufe: und eben dadurch ist zugleich der in dieser Anschauung Begriffene nicht mehr Individuum: denn das Individuum hat sich eben in solche Anschauung verloren: sondern er ist *reines*, willenloses, schmerzloses, zeitloses *Subjekt der Erkenntnis*. Dieses für sich jetzt so Auffallende, (von dem ich sehr wohl weiß, daß es den von Thomas Paine herrührenden Ausspruch, du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas, bestätigt) wird durch das Folgende nach und nach deutlicher und weniger befremdend werden. Es war es auch, was dem Spinoza vorschwebte, als er niederschrieb: mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit (Eth. V, pr. 31, schol.) *). In solcher Kontemplation nun wird mit einem Schlage das einzelne Ding zur *Idee* seiner Gattung und das anschauende Individuum zum *reinen Subjekt des Erkennens*. Das Individuum als solches erkennt nur einzelne Dinge; das reine Subjekt des Erkennens nur Ideen. Denn das Individuum ist das Subjekt des Erkennens in seiner Beziehung auf eine bestimmte einzelne Erscheinung des Willens, und dieser dienstbar. Diese einzelne Willenserscheinung ist als solche dem Satz vom Grunde, in allen seinen Gestaltungen, unterworfen: alle auf dasselbe sich beziehende Erkenntnis folgt daher auch dem Satz vom Grunde, und zum Behuf des Willens taugt auch keine andere als diese,

*) Auch empfehle ich, was er ebendaselbst L. II, prop. 40. schol. 2. imgleichen L. V. prop. 25 bis 38, über die cognitio tertii generis, sive intuitiva sagt, zur Erläuterung der hier in Rede stehenden Erkenntnisweise nachzulesen und zwar ganz besonders prop. 29, schol.; prop. 36. schol. und prop. 38 demonstr. et schol.

welche immer nur Relationen zum Objekt hat. Das erkennende Individuum als solches und das von ihm erkannte einzelne Ding sind immer irgendwo, irgendwann und Glieder in der Kette der Ursachen und Wirkungen. Das reine Subjekt der Erkenntnis und sein Korrelat, die Idee, sind aus allen jenen Formen des Satzes vom Grunde herausgetreten; die Zeit, der Ort, das Individuum, welches erkennt, und das Individuum, welches erkannt wird, haben für sie keine Bedeutung. Allererst indem auf die beschriebene Weise ein erkennendes Individuum sich zum reinen Subjekt des Erkennens und eben damit das betrachtete Objekt zur Idee erhebt, tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor, und geschieht die vollkommene Objektivation des Willens, da allein die Idee seine adäquate Objektität ist. Diese schließt Objekt und Subjekt auf gleiche Weise in sich, da solche ihre einzige Form sind: in ihr halten sich aber beide ganz das Gleichgewicht: und wie das Objekt auch hier nichts als die Vorstellung des Subjekts ist, so ist auch das Subjekt, indem es im angeschauten Gegenstand ganz aufgeht, dieser Gegenstand selbst geworden, indem das ganze Bewußtsein nichts mehr ist, als dessen deutlichstes Bild. Dieses Bewußtsein eben, indem man sämtliche Ideen, oder Stufen der Objektität des Willens, der Reihe nach, durch dasselbe durchgehend sich denkt, macht eigentlich die ganze Welt als Vorstellung aus. Die einzelnen Dinge aller Zeiten und Räume sind nichts, als die durch den Satz vom Grund (die Form der Erkenntnis der Individuen als solcher) vervielfältigten und dadurch in ihrer reinen Objektität getrübten Ideen. Wie, indem die Idee hervortritt, in ihr Subjekt und Objekt nicht mehr zu unterscheiden sind, weil erst indem sie sich gegenseitig vollkommen erfüllen und durchdringen, die Idee, die adäquate Objektität des Willens, die eigentliche Welt als Vorstellung, ersteht: ebenso sind auch das dabei erkennende und das erkannte Individuum, als Dinge an sich, nicht unterschieden. Denn sehen wir von jener eigentlichen Welt als Vorstellung gänzlich ab, so bleibt nichts übrig, denn die Welt als Wille. Der Wille ist das An-sich der Idee, die ihn vollkommen objektiviert; er auch ist das An-sich des einzelnen Dinges und des dasselbe erkennenden Individuums, die ihn unvollkommen objektivieren. Als Wille, außer der Vorstellung und allen ihren Formen, ist er einer und derselbe im kontemplierten Objekt und im Individuo, welches sich an dieser Kontemplation emporschwingend als reines Subjekt seiner bewußt wird: jene beiden sind daher an sich nicht unterschieden: denn an sich sind sie der Wille, der hier sich selbst erkennt, und

nur als die Art und Weise, wie ihm diese Erkenntnis wird, d. h. nur in der Erscheinung, ist, vermöge ihrer Form, des Satzes vom Grund, Vielheit und Verschiedenheit. So wenig ich ohne das Objekt, ohne die Vorstellung, erkennendes Subjekt bin, sondern bloßer blinder Wille; ebensowenig ist ohne mich, als Subjekt des Erkennens, das erkannte Ding Objekt, sondern bloßer Wille, blinder Drang. Dieser Wille ist an sich, d. h. außer der Vorstellung, mit dem meinigen einer und derselbe: nur in der Welt als Vorstellung, deren Form allemal wenigstens Subjekt und Objekt ist, treten wir auseinander als erkanntes und erkennendes Individuum. Sobald das Erkennen, die Welt als Vorstellung, aufgehoben ist, bleibt überhaupt nichts übrig, als bloßer Wille, blinder Drang. Daß er Objektität erhalte, zur Vorstellung werde, setzt, mit einem Schlage, sowohl Subjekt als Objekt: daß aber diese Objektität rein, vollkommen, adäquate Objektität des Willens sei, setzt das Objekt als Idee, frei von den Formen des Satzes vom Grunde, und das Subjekt als reines Subjekt der Erkenntnis, frei von Individualität und Dienstbarkeit dem Willen.

Wer nun besagtermaßen sich in die Anschauung der Natur so weit vertieft und verloren hat, daß er nur noch als rein erkennendes Subjekt da ist, wird eben dadurch unmittelbar inne, daß er als solches die Bedingung, also der Träger, der Welt und alles objektiven Daseins ist, da dieses nunmehr als von dem seinigen abhängig sich darstellt. Er zieht also die Natur in sich hinein, so daß er sie nur noch als ein Akzidenz seines Wesens empfindet. In diesem Sinne sagt Byron:

> **Are not the mountains, waves and skies, a part**
> **Of me and of my soul, as I of them?*)**

Wie aber sollte, wer dieses fühlt, sich selbst, im Gegensatz der unvergänglichen Natur, für absolut unvergänglich halten? Ihn wird vielmehr das Bewußtsein dessen ergreifen, was der Upanischad des Veda ausspricht: **Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnekhat, I, 122.**)**

§ 35.

Um eine tiefere Einsicht in das Wesen der Welt zu erlangen, ist unumgänglich nötig, daß man unterscheiden lerne, den Willen als Ding an sich von seiner adäquaten Objektität, sodann die

*) Sind Berge, Wellen, Himmel nicht ein Teil
Von mir und meiner Seele, ich von ihnen?
**) Hiezu Kap. 30 des zweiten Bandes.

verschiedenen Stufen, auf welchen diese deutlicher und vollendeter hervortritt, d. i. die Ideen selbst, von der bloßen Erscheinung der Ideen in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde, der befangenen Erkenntnisweise der Individuen. Dann wird man dem Platon beistimmen, wenn er nur den Ideen eigentliches Sein beilegt, hingegen den Dingen in Raum und Zeit, dieser für das Individuum realen Welt, nur eine scheinbare, traumartige Existenz zuerkennt. Dann wird man einsehen, wie die eine und selbe Idee sich in so vielen Erscheinungen offenbart und den erkennenden Individuen ihr Wesen nur stückweise eine Seite nach der andern, darbietet. Man wird dann auch die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt, jene für wesentlich, diese für unwesentlich erkennen. Wir wollen dieses im Geringsten und dann im Größten beispielsweise betrachten. — Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig; aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden: dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektivieren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. — Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehen läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen: dies ist, wenn anschaulich erkannt, die Idee: nur für uns, solange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde. — Das Eis an der Fensterscheibe schießt an nach den Gesetzen der Kristallisation, die das Wesen der hier hervortretenden Naturkraft offenbaren, die Idee darstellen, aber die Bäume und Blumen, die es dabei bildet, sind unwesentlich und nur für uns da. — Was in Wolken, Bach und Kristall erscheint, ist der schwächste Nachhall jenes Willens, der vollendeter in der Pflanze, noch vollendeter im Tier, am vollendetesten im Menschen hervortritt. Aber nur das Wesentlichste aller jener Stufen seiner Objektivation macht die Idee aus: hingegen die Entfaltung dieser, indem sie in den Gestaltungen des Satzes vom Grunde auseinandergezogen wird zu mannigfaltigen und vielseitigen Erscheinungen; dieses ist der Idee unwesentlich, liegt bloß in der Erkenntnisweise des Individuums und hat auch nur für dieses Realität. Dasselbe nun gilt notwendig auch von der Entfaltung derjenigen Idee, welche die vollendetste Objektität des Willens ist: folglich ist die Geschichte des Menschen-

geschlechts, das Gedränge der Begebenheiten, der Wechsel der Zeiten, die vielgestalteten Formen des menschlichen Lebens in verschiedenen Ländern und Jahrhunderten, dieses alles ist nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee, gehört nicht dieser selbst, in der allein die adäquate Objektität des Willens liegt, sondern nur der Erscheinung an, die in die Erkenntnis des Individuums fällt, und ist der Idee selbst so fremd, unwesentlich und gleichgültig, wie den Wolken die Figuren, die sie darstellen, dem Bach die Gestalt seiner Strudel und Schaumgebilde, dem Eise seine Bäume und Blumen.

Wer dieses wohl gefaßt hat und den Willen von der Idee, und diese von ihrer Erscheinung zu unterscheiden weiß, dem werden die Weltbegebenheiten nur noch sofern sie die Buchstaben sind, aus denen die Idee des Menschen sich lesen läßt, Bedeutung haben, nicht aber an und für sich. Er wird nicht mit den Leuten glauben, daß die Zeit etwas wirklich Neues und Bedeutsames hervorbringe, daß durch sie oder in ihr etwas schlechthin Reales zum Dasein gelange, oder gar sie selbst als ein Ganzes Anfang und Ende, Plan und Entwickelung habe, und etwa zum letzten Ziel die höchste Vervollkommnung (nach ihren Begriffen) des letzten, dreißig Jahre lebenden Geschlechts. Daher wird er so wenig mit Homer einen ganzen Olymp voll Götter zur Lenkung jener Zeitbegebenheiten bestellen, als mit Ossian die Figuren der Wolken für individuelle Wesen halten, da, wie gesagt, beides, in bezug auf die darin erscheinende Idee, gleich viel Bedeutung hat. In den mannigfaltigen Gestalten des Menschenlebens und dem unaufhörlichen Wechsel der Begebenheiten wird er als das Bleibende und Wesentliche nur die Idee betrachten, in welcher der Wille zum Leben seine vollkommenste Objektität hat, und welche ihre verschiedenen Seiten zeigt in den Eigenschaften, Leidenschaften, Irrtümern und Vorzügen des Menschengeschlechts, in Eigennutz, Haß, Liebe, Furcht, Kühnheit, Leichtsinn, Stumpfheit, Schlauheit, Witz, Genie usw., welche alle, zu tausendfältigen Gestalten (Individuen) zusammenlaufend und gerinnend, fortwährend die große und die kleine Weltgeschichte aufführen, wobei es an sich gleichviel ist, ob, was sie in Bewegung setzt, Nüsse oder Kronen sind. Er wird endlich finden, daß es in der Welt ist, wie in den Dramen des Gozzi, in welchen allen immer dieselben Personen auftreten, mit gleicher Absicht und gleichem Schicksal: die Motive und Begebenheiten freilich sind in jedem Stücke andere; aber der Geist der Begebenheiten ist derselbe: die Personen des einen Stücks wissen auch nichts von den Vorgängen im andern, in welchem doch sie selbst agier-

ten: daher ist, nach allen Erfahrungen der früheren Stücke, doch Pantalone nicht behender oder freigebiger, Tartaglia nicht gewissenhafter, Brighella nicht beherzter und Kolombine nicht sittsamer geworden. —

Gesetzt es würde uns einmal ein deutlicher Blick in das Reich der Möglichkeit und über alle Ketten der Ursachen und Wirkungen gestattet, es träte der Erdgeist hervor und zeigte uns in einem Bilde die vortrefflichsten Individuen, Welterleuchter und Helden, die der Zufall vor der Zeit ihrer Wirksamkeit zerstört hat, — dann die großen Begebenheiten, welche die Weltgeschichte geändert und Perioden der höchsten Kultur und aufklärung herbeigeführt haben würden, die aber das blindeste Ungefähr, der unbedeutendeste Zufall, bei ihrer Entstehung hemmte, endlich die herrlichen Kräfte großer Individuen, welche ganze Weltalter befruchtet haben würden, die sie aber, durch Irrtum oder Leidenschaft verleitet, oder durch Notwendigkeit gezwungen, an unwürdigen und unfruchtbaren Gegenständen nutzlos verschwendeten, oder gar spielend vergeudeten: — sähen wir das alles, wir würden schaudern und wehklagen über die verlorenen Schätze ganzer Weltalter. Aber der Erdgeist würde lächeln und sagen: „Die Quelle, aus der die Individuen und ihre Kräfte fließen, ist unerschöpflich und unendlich wie Zeit und Raum: denn jene sind, eben wie diese Formen aller Erscheinung, doch auch nur Erscheinung, Sichtbarkeit des Willens. Jene unendliche Quelle kann kein endliches Maß erschöpfen: daher steht jeder im Keime erstickten Begebenheit, oder Werk, zur Wiederkehr noch immer die unverminderte Unendlichkeit offen. In dieser Welt der Erscheinung ist so wenig wahrer Verlust, als wahrer Gewinn möglich. Der Wille allein ist: er, das Ding an sich, er, die Quelle aller jener Erscheinungen. Seine Selbsterkenntnis und darauf sich entscheidende Bejahung oder Verneinung ist die einzige Begebenheit an sich." —*)

§ 36.

Dem Faden der Begebenheiten geht die Geschichte nach: sie ist pragmatisch, sofern sie dieselbe nach dem Gesetze der Motivation ableitet, welches Gesetz den erscheinenden Willen da bestimmt, wo er von der Erkenntnis beleuchtet ist. Auf den niedrigeren Stufen seiner Objektität, wo er noch ohne Erkenntnis wirkt, betrachtet die Gesetze der Veränderungen seiner Er-

*) Dieser letzte Satz kann ohne Bekanntschaft mit dem folgenden Buch nicht verstanden werden.

scheinungen die Naturwissenschaft als Aetiologie, und das Bleibende an ihnen als Morphologie, welche ihr fast unendliches Thema sich durch Hilfe der Begriffe erleichtert, das Allgemeine zusammenfassend, um das Besondere daraus abzuleiten. Endlich die bloßen Formen, in welchen, für die Erkenntnis des Subjekts als Individuums, die Ideen zur Vielheit auseinandergezogen erscheinen, also Zeit und Raum, betrachtet die Mathematik. Diese alle, deren gemeinsamer Name Wissenschaft ist, gehen also dem Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestaltungen nach, und ihr Thema bleibt die Erscheinung, deren Gesetze, Zusammenhang und daraus entstehende Verhältnisse. — Welche Erkenntnisart nun aber betrachtet jenes außer und unabhängig von aller Relation bestehende, allein eigentlich wesentliche der Welt, den wahren Gehalt ihrer Erscheinungen, das keinem Wechsel Unterworfene und daher für alle Zeit mit gleicher Wahrheit Erkannte, mit einem Wort, *die Ideen*, welche die unmittelbare und adäquate Objektität des Dinges an sich, des Willens, sind? — Es ist *die Kunst*, das Werk des Genius. Sie wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt, und je nachdem der Stoff ist, in welchem sie wiederholt, ist sie bildende Kunst, Poesie oder Musik. Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis. — Während die Wissenschaft, dem rast- und bestandlosen Strom vierfach gestalteter Gründe und Folgen nachgehend, bei jedem erreichten Ziel immer wieder weiter gewiesen wird und nie ein letztes Ziel, noch völlige Befriedigung finden kann, so wenig als man durch Laufen den Punkt erreicht, wo die Wolken den Horizont berühren; so ist dagegen die Kunst überall am Ziel. Denn sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: und dieses einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Aequivalent des in Raum und Zeit unendlich vielen: sie bleibt daher bei diesem einzelnen stehen: das Rad der Zeit hält sie an: die Relationen verschwinden ihr: nur das Wesentliche, die Idee, ist ihr Objekt. — Wir können sie daher geradezu bezeichnen *als die Betrachtungsart der Dinge unabhängig vom Satze des Grundes*, im Gegensatz der gerade diesem nachgehenden Betrachtung, welche der Weg der Erfahrung und Wissenschaft ist. Diese letztere Art der Betrachtung ist einer unendlichen, horizontal laufenden Linie zu vergleichen; die erstere aber der sie in jedem beliebigen

Punkte schneidenden senkrechten. Die dem Satz vom Grunde nachgehende ist die vernünftige Betrachtungsart, welche im praktischen Leben, wie in der Wissenschaft, allein gilt und hilft: die vom Inhalt jenes Satzes wegsehende ist die genialе Betrachtungsart, welche in der Kunst allein gilt und hilft. Die erstere ist die Betrachtungsart des Aristoteles; die zweite ist im ganzen die des Platon. Die erstere gleicht dem gewaltigen Sturm, der ohne Anfang und Ziel dahinfährt, alles beugt, bewegt, mit sich fortreißt; die zweite dem ruhigen Sonnenstrahl, der den Weg dieses Sturmes durchschneidet, von ihm ganz unbewegt. Die erstere gleicht den unzähligen, gewaltsam bewegten Tropfen des Wasserfalls, die stets wechselnd, keinen Augenblick rasten: die zweite dem auf diesem tobenden Gewühl stille ruhenden Regenbogen. — Nur durch die oben beschriebene, im Objekt ganz aufgehende, reine Kontemplation werden Ideen aufgefaßt, und das Wesen des Genius besteht eben in der überwiegenden Fähigkeit zu solcher Kontemplation: da nun diese ein gänzliches Vergessen der eigenen Person und ihrer Beziehungen verlangt; so ist Genialität nichts anderes, als die vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjektiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gehenden. Demnach ist Genialität die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke, ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine Zeit völlig zu entäußern, um als reinerkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrig zu bleiben: und dieses nicht auf Augenblicke; sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen und „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken". — Es ist als ob, damit der Genius in einem Individuo hervortrete, diesem ein Maß der Erkenntniskraft zugefallen sein müsse, welches das zum Dienste eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt; welcher frei gewordene Ueberschuß der Erkenntnis, jetzt zum willensreinen Subjekt, zum hellen Spiegel des Wesens der Welt wird. — Daraus erklärt sich die Lebhaftigkeit bis zur Unruhe in genialen Individuen, indem die Gegenwart ihnen selten genügen kann, weil sie ihr Bewußtsein nicht ausfüllt: dieses gibt ihnen jene rastlose Strebsamkeit, jenes unaufhörliche Suchen neuer und der Betrachtung würdiger Objekte, dann auch jenes fast nie befrie-

digte Verlangen nach ihnen ähnlichen, ihnen gewachsenen Wesen, denen sie sich mitteilen könnten; während der gewöhnliche Erdensohn, durch die gewöhnliche Gegenwart ganz ausgefüllt und befriedigt, in ihr aufgeht, und dann auch seinesgleichen überall findend, jene besondere Behaglichkeit im Alltagsleben hat, die dem Genius versagt ist. — Man hat als einen wesentlichen Bestandteil der Genialität die Phantasie erkannt, ja, sie sogar bisweilen für mit jener identisch gehalten: ersteres mit Recht; letzteres mit Unrecht. Da die Objekte des Genius als solchen die ewigen Ideen, die beharrenden wesentlichen Formen der Welt und aller ihrer Erscheinungen sind, die Erkenntnis der Idee aber notwendig anschaulich, nicht abstrakt ist; so würde die Erkenntnis des Genius beschränkt sein auf die Ideen der seiner Person wirklich gegenwärtigen Objekte und abhängig von der Verkettung der Umstände, die ihm jene zuführten, wenn nicht die Phantasie seinen Horizont weit über die Wirklichkeit seiner persönlichen Erfahrung erweiterte und ihn in den Stand setzte, aus dem Wenigen, was in seine wirkliche Apperzeption gekommen, alles übrige zu konstruieren und so fast alle möglichen Lebensbilder an sich vorübergehen zu lassen. Zudem sind die wirklichen Objekte fast immer nur sehr mangelhafte Exemplare der in ihnen sich darstellenden Idee: daher der Genius der Phantasie bedarf, um in den Dingen nicht das zu sehen, was die Natur wirklich gebildet hat, sondern was sie zu bilden sich bemühte, aber, wegen des im vorigen Buche erwähnten Kampfes ihrer Formen untereinander, nicht zustande brachte. Wir werden hierauf unten, bei Betrachtung der Bildhauerei, zurückkommen. Die Phantasie also erweitert den Gesichtskreis des Genius über d[ie] seiner Person sich in der Wirklichkeit darbietenden Objekte, sowohl der Qualität, als der Quantität nach. Dieserwegen nun ist ungewöhnliche Stärke der Phantasie Begleiterin, ja Bedingung der Genialität. Nicht aber zeugt umgekehrt jene von dieser; vielmehr können selbst höchst ungeniale Menschen viel Phantasie haben. Denn wie man ein wirkliches Objekt auf zweierlei entgegengesetzte Weisen betrachten kann: rein objektiv, genial, die Idee desselben erfassend; oder gemein, bloß in seinem dem Satz vom Grund gemäßen Relationen zu anderen Objekten und zum eigenen Willen; so kann man auch ebenso ein Phantasma auf beide Weisen anschauen: in der ersten Art betrachtet, ist es ein Mittel zur Erkenntnis der Idee, deren Mitteilung das Kunstwerk ist: im zweiten Fall wird das Phantasma verwendet, Luftschlösser zu bauen, die der Selbstsucht und der eigenen Laune zusagen, momentan täuschen und ergötzen;

wobei von den so verknüpften Phantasmen eigentlich immer nur ihre Relationen erkannt werden. Der dieses Spiel Treibende ist ein Phantast: er wird leicht die Bilder, mit denen er sich einsam ergötzt, in die Wirklichkeit mischen und dadurch für diese untauglich werden: er wird die Gaukeleien seiner Phantasie vielleicht niederschreiben, wo sie die gewöhnlichen Romane aller Gattungen geben, die seinesgleichen und das große Publikum unterhalten, indem die Leser sich an die Stelle des Helden träumen und dann die Darstellung sehr „gemütlich" finden.

Der gewöhnliche Mensch, diese Fabrikware der Natur, wie sie solche täglich zu Tausenden hervorbringt, ist, wie gesagt, einer in jedem Sinn völlig uninteressanten Betrachtung, welches die eigentliche Beschaulichkeit ist, wenigstens durchaus nicht anhaltend fähig: er kann seine Aufmerksamkeit auf die Dinge nur insofern richten, als sie irgendeine, wenn auch nur sehr mittelbare Beziehung auf seinen Willen haben. Da in dieser Hinsicht, welche immer nur die Erkenntnis der Relationen erfordert, der abstrakte Begriff des Dings hinlänglich und meistens selbst tauglicher ist; so weilt der gewöhnliche Mensch nicht lange bei der bloßen Anschauung, heftet daher seinen Blick nicht lange auf einen Gegenstand; sondern sucht bei allem, was sich ihm darbietet, nur schnell den Begriff, unter den es zu bringen ist, wie der Träge den Stuhl sucht, und dann interessiert es ihn nicht weiter. Daher wird er so schnell mit allem fertig, mit Kunstwerken, schönen Naturgegenständen und dem eigentlich überall bedeutsamen Anblick des Lebens in allen seinen Szenen. Er aber weilt nicht: nur seinen Weg im Leben sucht er, allenfalls auch alles, was irgend einmal sein Weg werden könnte, also topographische Notizen im weitesten Sinn: mit der Betrachtung des Lebens selbst als solchen verliert er keine Zeit. Der Geniale dagegen, dessen Erkenntniskraft, durch ihr Uebergewicht, sich dem Dienste seines Willens, auf einen Teil seiner Zeit, entzieht, verweilt bei der Betrachtung des Lebens selbst, strebt die Idee jedes Dinges zu erfassen, nicht dessen Relationen zu anderen Dingen: darüber vernachlässigt er häufig die Betrachtung seines eigenen Weges im Leben, und geht solchen daher meistens ungeschickt genug. Während dem gewöhnlichen Menschen sein Erkenntnisvermögen die Laterne ist, die seinen Weg beleuchtet, ist es dem Genialen die Sonne, welche die Welt offenbar macht. Diese so verschiedene Weise, in das Leben hineinzusehen, wird bald sogar im Aeußern beider sichtbar. Der Blick des Menschen, in welchem der Genius lebt und wirkt, zeichnet ihn leicht aus, indem er, lebhaft und fest zugleich, den Charakter der Beschaulichkeit,

der Kontemplation trägt; wie wir an den Bildnissen der wenigen genialen Köpfe, welche die Natur unter den zahllosen Millionen dann und wann hervorgebracht hat, sehen können: hingegen wird im Blicke der anderen, wenn er nicht, wie meistens, stumpf oder nüchtern ist, leicht der wahre Gegensatz der Kontemplation sichtbar, das Spähen. Demzufolge besteht der „geniale Ausdruck" eines Kopfes darin, daß ein entschiedenes Uebergewicht des Erkennens über das Wollen darin sichtbar ist, folglich auch ein Erkennen ohne alle Beziehung auf ein Wollen, d. i. ein reines Erkennen, sich darin ausdrückt. Hingegen ist bei Köpfen, wie sie in der Regel sind, der Ausdruck des Wollens vorherrschend, und man sieht, daß das Erkennen immer erst auf Antrieb des Wollens in Tätigkeit gerät, also bloß auf Motive gerichtet ist.

Da die geniale Erkenntnis, oder Erkenntnis der Idee, diejenige ist, welche dem Satz vom Grunde nicht folgt, hingegen die, welche ihm folgt, im Leben Klugheit und Vernünftigkeit erteilt und die Wissenschaften zustande bringt; so werden geniale Individuen mit den Mängeln behaftet sein, welche die Vernachlässigung der letztern Erkenntnisweise nach sich zieht. Jedoch ist hiebei die Einschränkung zu merken, daß, was ich in dieser Hinsicht anführen werde, sie nur trifft insofern und während sie in der genialen Erkenntnisweise wirklich begriffen sind, was keineswegs in jedem Augenblick ihres Lebens der Fall ist, da die große, wiewohl spontane Anspannung, welche zur willensfreien Auffassung der Ideen erfordert wird, notwendig wieder nachläßt und große Zwischenräume hat, in welchen jene, sowohl in Hinsicht auf Vorzüge als auf Mängel, den gewöhnlichen Menschen ziemlich gleich stehen. Man hat dieserhalb von jeher das Wirken des Genius als eine Inspiration, ja, wie der Name selbst bezeichnet, als das Wirken eines vom Individuo selbst verschiedenen übermenschlichen Wesens angesehen, das nur periodisch jenes in Besitz nimmt. Die Abneigung genialer Individuen, die Aufmerksamkeit auf den Inhalt des Satzes vom Grunde zu richten, wird sich zuerst in Hinsicht auf den Grund des Seins zeigen, als Abneigung gegen Mathematik, deren Betrachtung auf die allgemeinsten Formen der Erscheinung, Raum und Zeit, welche selbst nur Gestaltungen des Satzes vom Grunde sind, geht und daher ganz das Gegenteil derjenigen Betrachtung ist, die gerade nur den Inhalt der Erscheinung, die sich darin aussprechende Idee, aufsucht, von allen Relationen absehend. Außerdem wird noch die logische Behandlung der Mathematik dem Genius widerstehen, da diese, die eigentliche Einsicht verschließend, nicht befriedigt, sondern eine bloße Verkettung von Schlüssen, nach dem

Satz des Erkenntnisgrundes darbietend, von allen Geisteskräften am meisten das Gedächtnis in Anspruch nimmt, um nämlich immer alle die früheren Sätze, darauf man sich beruft, gegenwärtig zu haben. Auch hat die Erfahrung bestätigt, daß große Genien in der Kunst zur Mathematik keine Fähigkeit haben: nie war ein Mensch zugleich in beiden sehr ausgezeichnet. Alfieri erzählt, daß er sogar nie nur den vierten Lehrsatz des Euklides begreifen gekonnt. Goethen ist der Mangel mathematischer Kenntnisse zur Genüge vorgeworfen worden von den unverständigen Gegnern seiner Farbenlehre: freilich hier, wo es nicht auf Rechnen und Messen nach hypothetischen Datis, sondern auf unmittelbare Verstandeserkenntnis der Ursache und Wirkung ankam, war jener Vorwurf so ganz quer und am unrechten Ort, daß jene ihren totalen Mangel an Urteilskraft dadurch eben so sehr, als durch ihre übrigen Midas-Aussprüche an den Tag gelegt haben. Daß noch heute, fast ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen der Goetheschen Farbenlehre, sogar in Deutschland, die Newtonischen Flausen ungestört im Besitz der Lehrstühle bleiben und man fortfährt, ganz ernsthaft von den sieben homogenen Lichtern und ihrer verschiedenen Brechbarkeit zu reden, — wird einst unter den großen intellektualen Charakterzügen der Menschheit überhaupt und der Deutschheit insbesondere aufgezählt werden. — Aus demselben oben angegebenen Grunde erklärt sich die ebenso bekannte Tatsache, daß umgekehrt, ausgezeichnete Mathematiker wenig Empfänglichkeit für die Werke der schönen Kunst haben, was sich besonders naiv ausspricht in der bekannten Anekdote von jenem französischen Mathematiker, der nach Durchlesung der Iphigenia des Racine achselzuckend fragte: Qu'est-ce-que cela prouve? — Da ferner scharfe Auffassung der Beziehungen gemäß dem Gesetze der Kausalität und Motivation eigentlich die Klugheit ausmacht, die geniale Erkenntnis aber nicht auf die Relationen gerichtet ist; so wird ein Kluger, sofern und während er es ist, nicht genial, und ein Genialer, sofern und während er es ist, nicht klug sein. — Endlich steht überhaupt die anschauliche Erkenntnis, in deren Gebiet die Ideen durchaus liegt, der vernünftigen oder abstrakten, welche der Satz vom Grunde des Erkennens leitet, gerade entgegen. Auch findet man bekanntlich selten große Genialität mit vorherrschender Vernünftigkeit gepaart, vielmehr sind umgekehrt geniale Individuen oft heftigen Affekten und unvernünftigen Leidenschaften unterworfen. Der Grund hievon ist dennoch nicht Schwäche der Vernunft, sondern teils ungewöhnliche Energie der ganzen Willenserscheinung, die das geniale Individuum ist, und welche

sich durch Heftigkeit aller Willensakte äußert, teils Uebergewicht der anschauenden Erkenntnis durch Sinne und Verstand über die abstrakte, daher entschiedene Richtung auf das anschauliche, dessen bei ihnen höchst energischer Eindruck die farblosen Begriffe so sehr überstrahlt, daß nicht mehr diese, sondern jener das Handeln leitet, welches eben dadurch unvernünftig wird: demnach ist der Eindruck der Gegenwart auf sie sehr mächtig, reißt sie hin zum Unüberlegten, zum Affekt, zur Leidenschaft. Daher auch, und überhaupt weil ihre Erkenntnis sich zum Teil dem Dienste des Willens entzogen hat, werden sie im Gespräche nicht sowohl an die Person denken, zu der, sondern mehr an die Sache, wovon sie reden, die ihnen lebhaft vorschwebt: daher werden sie für ihr Interesse zu objektiv urteilen oder erzählen, nicht verschweigen, was klüger verschwiegen bliebe usw. Daher endlich sind sie zu Monologen geneigt und können überhaupt mehrere Schwächen zeigen, die sich wirklich dem Wahnsinn nähern. Daß Genialität und Wahnsinn eine Seite haben, wo sie aneinander grenzen, ja ineinander übergehen, ist oft bemerkt und sogar die dichterische Begeisterung eine Art Wahnsinn genannt worden: amabilis insania nennt sie Horaz (Od. III, 4) und „holder Wahnsinn" Wieland im Eingang zum „Oberon". Selbst Aristoteles soll, nach Senekas Anführung (de tranq. anim. 15, 16), gesagt haben: Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit. Plato drückt es, im oben angeführten Mythos von der finstern Höhle (de Rep. 7), dadurch aus, daß er sagt: Diejenigen, welche außerhalb der Höhle das wahre Sonnenlicht und die wirklich seienden Dinge (die Ideen) geschaut haben, können nachmals in der Höhle, weil ihre Augen der Dunkelheit entwöhnt sind, nicht mehr sehen, die Schattenbilder da unten nicht mehr recht erkennen, und werden deshalb, bei ihren Mißgriffen, von den anderen verspottet, die nie aus dieser Höhle und von diesen Schattenbildern fortkamen. Auch sagt er im Phädros (S. 317) geradezu, daß ohne einen gewissen Wahnsinn kein echter Dichter sein könne, ja (S. 327), daß jeder, welcher in den vergänglichen Dingen die ewigen Ideen erkennt, als wahnsinnig erscheine. Auch Cicero führt an: Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poëtam magnum esse posse; quod idem dicit Plato (de divin I, 37). Und endlich sagt Pope:

Great wits to madness sure are near allied,
And thin partitions do their bounds divide.*)

*) Dem Wahnsinn ist der große Geist verwandt,
Und beide trennt nur eine dünne Wand.

Besonders lehrreich in dieser Hinsicht ist Goethes „Torquato Tasso", in welchem er uns nicht nur das Leiden, das wesentliche Märtyrertum des Genius als solchen, sondern auch dessen stetigen Uebergang zum Wahnsinn vor die Augen stellt. Endlich wird die Tatsache der unmittelbaren Berührung zwischen Genialität und Wahnsinn durch die Biographen sehr genialer Menschen, z. B. Rousseaus, Byrons, Alfieris, und durch Anekdoten aus dem Leben anderer bestätigt; teils muß ich andererseits erwähnen, bei häufiger Besuchung der Irrenhäuser, einzelne Subjekte von unverkennbar großen Anlagen gefunden zu haben, deren Genialität deutlich durch den Wahnsinn durchblickte, welcher hier aber völlig die Oberhand erhalten hatte. Dieses kann nun nicht dem Zufall zugeschrieben werden, weil einerseits die Anzahl der Wahnsinnigen verhältnismäßig sehr klein ist, andererseits aber ein geniales Individuum eine über alle gewöhnliche Schätzung seltene und nur als die größte Ausnahme in der Natur hervortretende Erscheinung ist; wovon man sich allein dadurch überzeugen kann, daß man die wirklich großen Genien, welche das ganze kultivierte Europa in der ganzen alten und neuen Zeit hervorgebracht hat, wohin aber allein diejenigen zu rechnen sind, welche Werke lieferten, die durch alle Zeiten einen bleibenden Wert für die Menschheit behalten haben, — daß man, sage ich, diese einzelnen aufzählt und ihre Zahl vergleicht mit den 250 Millionen, welche, sich alle dreißig Jahre erneuernd, beständig in Europa leben. Ja, ich will nicht unerwähnt lassen, daß ich einige Leute von zwar nicht bedeutender, aber doch entschiedener, geistiger Ueberlegenheit gekannt habe, die zugleich einen leisen Anstrich von Verrücktheit verrieten. Danach möchte es scheinen, daß jede Steigerung des Intellekts über das gewöhnliche Maß hinaus, als eine Abnormität, schon zum Wahnsinn disponiert. Inzwischen will ich über den rein intellektuellen Grund jener Verwandtschaft zwischen Genialität und Wahnsinn meine Meinung möglichst kurz vortragen, da diese Erörterung allerdings zur Erklärung des eigentlichen Wesens der Genialität, d. h. derjenigen Geisteseigenschaft, welche allein echte Kunstwerke schaffen kann, beitragen wird. Dies macht aber eine kurze Erörterung des Wahnsinns selbst notwendig *).

Eine klare und vollständige Einsicht in das Wesen des Wahnsinnes, ein richtiger und deutlicher Begriff desjenigen, was eigentlich den Wahnsinnigen vom Gesunden unterscheidet, ist, meines Wissens, noch immer nicht gefunden. — Weder Ver-

*) Hiezu Kap. 31. des zweiten Bandes.

nunft, noch Verstand kann den Wahnsinnigen abgesprochen werden: denn sie reden und vernehmen, sie schließen oft sehr richtig; auch schauen sie in der Regel das Gegenwärtige ganz richtig an und sehen den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ein. Visionen, gleich Fieberphantasien, sind kein gewöhnliches Symptom des Wahnsinnes: das Delirium verfälscht die Anschauung, der Wahnsinn die Gedanken. Meistens nämlich irren die Wahnsinnigen durchaus nicht in der Kenntnis des unmittelbar Gegenwärtigen; sondern ihr Irrereden bezieht sich immer auf das Abwesende und Vergangene, und nur dadurch auf dessen Verbindung mit dem Gegenwärtigen. Daher nun scheint mir ihre Krankheit besonders das Gedächtnis zu treffen; zwar nicht so, daß es ihnen ganz fehlte: denn viele wissen vieles auswendig und erkennen bisweilen Personen, die sie lange nicht gesehen, wieder; sondern vielmehr so, daß der Faden des Gedächtnisses zerrissen, der fortlaufende Zusammenhang desselben aufgehoben und keine gleichmäßig zusammenhängende Rückerinnerung der Vergangenheit möglich ist. Einzelne Szenen der Vergangenheit stehen richtig da, so wie die einzelne Gegenwart; aber in ihrer Rückerinnerung sind Lücken, welche sie dann mit Fiktionen ausfüllen, die entweder, stets dieselben, zu fixen Ideen werden; dann ist es fixer Wahn, Melancholie; oder jedesmal andere sind, augenblickliche Einfälle: dann heißt es Narrheit, fatuitas. Dieserhalb ist es so schwer, einem Wahnsinnigen, bei seinem Eintritt ins Irrenhaus, seinen früheren Lebenslauf abzufragen. Immer mehr nun vermischt sich in seinem Gedächtnisse Wahres mit Falschem. Obgleich die unmittelbare Gegenwart richtig erkannt wird, so wird sie verfälscht durch den fingierten Zusammenhang mit einer gewähnten Vergangenheit: sie halten daher sich selbst und andere für identisch mit Personen, die bloß in ihrer fingierten Vergangenheit liegen, erkennen manche Bekannte gar nicht wieder, und haben so, bei richtiger Vorstellung des gegenwärtigen Einzelnen, lauter falsche Relationen desselben zum Abwesenden. Erreicht der Wahnsinn einen hohen Grad, so entsteht völlige Gedächtnislosigkeit, weshalb dann der Wahnsinnige durchaus keiner Rücksicht auf irgend etwas Abwesendes, oder Vergangenes fähig ist, sondern ganz allein durch die augenblickliche Laune, in Verbindung mit den Fiktionen, welche in seinem Kopf die Vergangenheit füllen, bestimmt wird: man ist alsdann bei ihm, wenn man ihm nicht stets die Uebermacht vor Augen hält, keinen Augenblick vor Mißhandlung, oder Mord gesichert. — Die Erkenntnis des Wahnsinnigen hat mit der des Tieres dies gemein, daß beide

auf das Gegenwärtige beschränkt sind: aber was sie unterscheidet ist dieses: das Tier hat eigentlich gar keine Vorstellung von der Vergangenheit als solcher, obwohl dieselbe durch das Medium der Gewohnheit auf das Tier wirkt, daher z. B. der Hund seinen frühern Herrn auch nach Jahren wiedererkennt, d. h. von dessen Anblick den gewohnten Eindruck erhält; aber von der seitdem verflossenen Zeit hat er doch keine Rückerinnerung: der Wahnsinnige dagegen trägt in seiner Vernunft auch immer eine Vergangenheit in abstracto herum, aber eine falsche, die nur für ihn existiert und dies entweder allezeit, oder auch nur eben jetzt: der Einfluß dieser falschen Vergangenheit verhindert nun auch den Gebrauch der richtig erkannten Gegenwart, den doch das Tier macht. Daß heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermaßen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermäßig schwer: überschwenglich groß wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtnis: wenn nun ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so qualvoll ist, daß es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermaßen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens: der so sehr gepeinigte Geist zerreißt nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. — Als Beispiel betrachte man den rasenden Ajax, den König Lear und die Ophelia: denn die Geschöpfe des echten Genius, auf welche allein man sich hier, als allgemein bekannt, berufen kann, sind wirklichen Personen an Wahrheit gleich zu setzen: übrigens zeigt auch die häufige wirkliche Erfahrung hier durchaus dasselbe. Ein schwaches Analogon jener Art des Ueberganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, daß wir alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgendeine laute Aeußerung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen. —

Sehen wir nun angegebenermaßen den Wahnsinnigen das einzelne Gegenwärtige, auch manches einzelne Vergangene, richtig erkennen, aber den Zusammenhang, die Relationen verkennen und daher irren und irrereden; so ist eben dieses der

Punkt seiner Berührung mit dem genialen Individuo; denn auch dieses, da es die Erkenntnis der Relationen, welches die gemäß dem Satze des Grundes ist, verläßt, um in den Dingen nur ihre Ideen zu sehen und zu suchen, ihr sich anschaulich aussprechendes eigentliches Wesen zu ergreifen, in Hinsicht auf welches ein Ding seine ganze Gattung repräsentiert und daher, wie Goethe sagt, ein Fall für Tausende gilt, — auch der Geniale läßt darüber die Erkenntnis des Zusammenhanges der Dinge aus den Augen: das einzelne Objekt seiner Beschauung, oder die übermäßig lebhaft von ihm aufgefaßte Gegenwart, erscheinen in so hellem Licht, daß gleichsam die übrigen Glieder der Kette, zu der sie gehören, dadurch in Dunkel zurücktreten, und dies gibt eben Phänomene, die mit denen des Wahnsinns eine längst erkannte Aehnlichkeit haben. Was im einzelnen vorhandenen Dinge nur unvollkommen und durch Modifikationen geschwächt da ist, steigert die Betrachtungsweise des Genius zur Idee davon, zum Vollkommenen: er sieht daher überall Extreme, und eben dadurch gerät sein Handeln auf Extreme: er weiß das rechte Maß nicht zu treffen, ihm fehlt die Nüchternheit, und das Resultat ist das besagte. Er erkennt die Ideen vollkommen, aber nicht die Individuen. Daher kann, wie man bemerkt hat, ein Dichter den Menschen tief und gründlich kennen, die Menschen aber sehr schlecht, er ist leicht zu hintergehen und ein Spiel in der Hand des Listigen *).

§ 37.

Obgleich nun, unserer Darstellung zufolge, der Genius in der Fähigkeit besteht, unabhängig vom Satze des Grundes und daher, statt der einzelnen Dinge, welche ihr Dasein nur in der Relation haben, die Ideen derselben zu erkennen und diesen gegenüber selbst das Korrelat der Idee, also nicht mehr Individuum, sondern reines Subjekt des Erkennens zu sein; so muß dennoch diese Fähigkeit, in geringerem und verschiedenem Grade auch allen Menschen einwohnen; da sie sonst ebensowenig fähig wären die Werke der Kunst zu genießen, als sie hervorzubringen, und überhaupt für das Schöne und Erhabene durchaus keine Empfänglichkeit besitzen, ja diese Worte für sie keinen Sinn haben könnten. Wir müssen daher in allen Menschen, wenn es nicht etwa welche gibt, die durchaus keines ästhetischen Wohlgefallens fähig sind, jenes Vermögen, in den Dingen ihre Ideen zu erkennen, und eben damit sich ihrer Persönlichkeit augenblicklich zu

*) Hiezu Kap. 32 des zweiten Bandes.

entäußern, als vorhanden annehmen. Der Genius hat vor ihnen nur den viel höheren Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnisweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe teilt er die aufgefaßte Idee den andern mit. Diese bleibt dabei unverändert und dieselbe; daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst, oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntnis, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt, als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber imstande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dies ist das Erworbene, das Technische der Kunst. Dieserhalb nun wird, nachdem ich im Vorhergehenden das innere Wesen der ästhetischen Erkenntnisart in seinen allgemeinsten Grundlinien dargestellt habe, die jetzt folgende nähere philosophische Betrachtung des Schönen und Erhabenen beide in der Natur und in der Kunst zugleich erörtern, ohne diese weiter zu trennen. Was im Menschen vorgeht, wann ihn das Schöne, wann ihn das Erhabene rührt, werden wir zunächst betrachten: ob er diese Rührung unmittelbar aus der Natur, aus dem Leben schöpft, oder nur durch die Vermittelung der Kunst ihrer teilhaft wird, begründet keinen wesentlichen, sondern nur einen äußerlichen Unterschied.

§ 38.

Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise *zwei unzertrennliche Bestandteile* gefunden: die Erkenntnis des Objekts, nicht als einzelnen Dinges, sondern als Platonischer *Idee*, d. h. als beharrende Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewußtsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als *reinen, willen-*

losen Subjekts der Erkenntnis. Die Bedingung, unter welcher beide Bestandteile immer vereint eintreten, war das Verlassen der an den Satz vom Grund gebundenen Erkenntnisweise, welche hingegen zum Dienste des Willens, wie auch zur Wissenschaft die allein taugliche ist. — Auch das Wohlgefallen, das durch die Betrachtung des Schönen erregt wird, werden wir aus jenen beiden Bestandteilen hervorgehen sehen, und zwar bald mehr aus dem einen, bald mehr aus dem andern, je nachdem der Gegenstand der ästhetischen Kontemplation ist.

Alles Wollen entspringt aus Bedürfnis, also aus Mangel, also aus Leiden. Diesem macht die Erfüllung ein Ende; jedoch gegen einen Wunsch, der erfüllt wird, bleiben wenigstens zehn versagt: ferner, das Begehren dauert lange, die Forderungen gehen ins Unendliche; die Erfüllung ist kurz und kärglich gemessen. Sogar aber ist die endliche Befriedigung selbst nur scheinbar: der erfüllte Wunsch macht gleich einem neuen Platz: jener ist ein erkannter, dieser noch ein unerkannter Irrtum. Dauernde, nicht mehr weichende Befriedigung kann kein erlangtes Objekt des Wollens geben: sondern es gleicht immer nur dem Almosen, das dem Bettler zugeworfen, sein Leben heute fristet, um seine Qual auf morgen zu verlängern. — Darum nun, solange unser Bewußtsein von unserm Willen erfüllt ist, solange wir dem Drange der Wünsche, mit seinem steten Hoffen und Fürchten, hingegeben sind, solange wir Subjekt des Wollens sind, wird uns nimmermehr dauerndes Glück noch Ruhe. Ob wir jagen, oder fliehen, Unheil fürchten, oder nach Genuß streben, ist im wesentlichen einerlei: die Sorge für den stets fordernden Willen, gleichviel in welcher Gestalt, erfüllt und bewegt fortdauernd das Bewußtsein; ohne Ruhe aber ist durchaus kein wahres Wohlsein möglich. So liegt das Subjekt des Wollens beständig auf dem drehenden Rade des Ixion, schöpft immer im Siebe der Danaiden, ist der ewig schmachtende Tantalus.

Wann aber äußerer Anlaß, oder innere Stimmung, uns plötzlich aus dem endlosen Strome des Wollens heraushebt, die Erkenntnis dem Sklavendienste des Willens entreißt, die Aufmerksamkeit nun nicht mehr auf die Motive des Wollens gerichtet wird, sondern die Dinge frei von ihrer Beziehung auf den Willen auffaßt, also ohne Interesse, ohne Subjektivität, rein objektiv sie betrachtet, ihnen ganz hingegeben, sofern sie bloß Vorstellungen, nicht sofern sie Motive sind: dann ist die auf jenem ersten Wege des Wollens immer gesuchte, aber immer entflichende Ruhe mit einem Male von selbst eingetreten, und uns ist völlig wohl. Es ist der schmerzenslose Zustand, den Epikur als

das höchste Gut und als den Zustand der Götter pries: denn wir sind, für jenen Augenblick, des schnöden Willensdranges entledigt, wir feiern den Sabbat der Zuchthausarbeit des Wollens, das Rad des Ixion steht still.

Dieser Zustand ist aber eben der, welchen ich oben beschrieb als erforderlich zur Erkenntnis der Idee, als reine Kontemplation, Aufgehen in der Anschauung, Verlieren ins Objekt, Vergessen aller Individualität, Aufhebung der dem Satze vom Grunde folgenden und nur Relationen fassenden Erkenntnisweise, wobei zugleich und unzertrennlich das angeschaute einzelne Ding zur Idee seiner Gattung, das erkennende Individuum zum reinen Subjekt des willenlosen Erkennens sich erhebt, und nun beide als solche nicht mehr im Strome der Zeit und aller anderen Relationen stehen. Es ist dann einerlei, ob man aus dem Kerker oder aus dem Palast die Sonne untergehen sieht.

Innere Stimmung, Uebergewicht des Erkennens über das Wollen, kann unter jeder Umgebung diesen Zustand hervorrufen. Dies zeigen uns jene trefflichen Niederländer, welche solche rein objektive Anschauung auf die unbedeutendsten Gegenstände richteten und ein dauerndes Denkmal ihrer Objektivität und Geistesruhe im Stilleben hinstellten, welches der ästhetische Beschauer nicht ohne Rührung betrachtet, da es ihm den ruhigen, stillen, willensfreien Gemütszustand des Künstlers vergegenwärtigt, der nötig war, um so unbedeutende Dinge so objektiv anzuschauen, so aufmerksam zu betrachten und diese Anschauung so besonnen zu wiederholen: und indem das Bild auch ihn zur Teilnahme an solchem Zustand auffordert, wird seine Rührung oft noch vermehrt durch den Gegensatz der eigenen, unruhigen, durch heftiges Wollen getrübten Gemütsverfassung, in der er sich eben befindet. Im selben Geiste haben oft Landschaftsmaler, besonders Ruisdael, höchst unbedeutende landschaftliche Gegenstände gemalt, und dadurch dieselbe Wirkung noch erfreulicher hervorgebracht.

Soviel leistet ganz allein die innere Kraft eines künstlerischen Gemütes: aber erleichtert und von außen befördert wird jene rein objektive Gemütsstimmung durch entgegenkommende Objekte, durch die zu ihrem Anschauen einladende, ja sich aufdringende Fülle der schönen Natur. Ihr gelingt es, so oft sie mit einem Male unserm Blicke sich auftut, fast immer, uns, wenn auch nur auf Augenblicke der Subjektivität, dem Sklavendienste des Willens zu entreißen und in den Zustand des reinen Erkennens zu versetzen. Darum wird auch der von Leidenschaften, oder Not und Sorge Gequälte durch einen einzigen

freien Blick in die Natur so plötzlich erquickt, erheitert und aufgerichtet: der Sturm der Leidenschaften, der Drang des Wunsches und der Furcht und alle Qual des Wollens sind dann sogleich auf eine wundervolle Art beschwichtigt. Denn in dem Augenblicke, wo wir, vom Wollen losgerissen, uns dem reinen willenlosen Erkennen hingegeben haben, sind wir gleichsam in eine andere Welt getreten, wo alles, was unsern Willen bewegt und dadurch uns so heftig erschüttert, nicht mehr ist. Jenes Freiwerden der Erkenntnis hebt uns aus dem allen ebensosehr und ganz heraus, wie der Schlaf und der Traum: Glück und Unglück sind verschwunden: wir sind nicht mehr das Individuum, es ist vergessen, sondern nur noch reines Subjekt der Erkenntnis: wir sind nur noch da als das *eine* Weltauge, was aus allen erkennenden Wesen blickt, im Menschen allein aber völlig frei vom Dienste des Willens werden kann, wodurch aller Unterschied der Individualität so gänzlich verschwindet, daß es alsdann einerlei ist, ob das schauende Auge einem mächtigen König, oder einem gepeinigten Bettler angehört. Denn weder Glück noch Jammer wird über jene Grenze mit hinübergenommen. So nahe liegt uns beständig ein Gebiet, auf welchem wir allem unserm Jammer gänzlich entronnen sind; aber wer hat die Kraft, sich lange darauf zu erhalten? Sobald irgendeine Beziehung eben jener also rein angeschauten Objekte zu unserm Willen, zu unserer Person, wieder ins Bewußtsein tritt, hat der Zauber ein Ende; wir fallen zurück in die Erkenntnis, welche der Satz vom Grunde beherrscht, erkennen nun nicht mehr die Idee, sondern das einzelne Ding, das Glied einer Kette, zu der auch wir gehören; und wir sind allem unserm Jammer wieder hingegeben. — Die meisten Menschen stehen, weil ihnen Objektivität, d. i. Genialität, gänzlich abgeht, fast immer auf diesem Standpunkt. Daher sind sie nicht gern allein mit der Natur: sie brauchen Gesellschaft, wenigstens ein Buch. Denn ihr Erkennen bleibt dem Willen dienstbar: sie suchen daher an den Gegenständen nur die etwaige Beziehung auf ihren Willen, und bei allem, was keine solche Beziehung hat, ertönt in ihrem Innern gleichsam wie ein Grundbaß, ein beständiges, trostloses „Es hilft mir nichts“: dadurch erhält in der Einsamkeit auch die schönste Umgebung ein ödes, finsteres, fremdes, feindliches Ansehen für sie.

Jene Seligkeit des willenlosen Anschauens ist es endlich auch, welche über die Vergangenheit und Entfernung einen so wundersamen Zauber verbreitet und sie in so sehr verschönerndem Lichte uns darstellt, durch eine Selbsttäuschung. Denn indem wir längst vergangene Tage, an einem fernen Orte verlebt,

uns vergegenwärtigen, sind es die Objekte allein, welche unsere Phantasie zurückruft, nicht das Subjekt des Willens, das seine unheilbaren Leiden damals ebensowohl mit sich herumtrug, wie jetzt: aber diese sind vergessen, weil sie seitdem schon oft andern Platz gemacht haben. Nun wirkt die objektive Anschauung in der Erinnerung ebenso, wie die gegenwärtige wirken würde, wenn wir es über uns vermöchten, uns willensfrei ihr hinzugeben. Daher kommt es, daß besonders wann mehr als gewöhnlich irgendeine Not uns beängstiget, die plötzliche Erinnerung an Szenen der Vergangenheit und Entfernung wie ein verlorenes Paradies an uns vorüberfliegt. Bloß das Objektive, nicht das Individuell-Subjektive ruft die Phantasie zurück, und wir bilden uns ein, daß jenes Objektive damals ebenso rein, von keiner Beziehung auf den Willen getrübt, vor uns gestanden habe, wie jetzt sein Bild in der Phantasie: da doch vielmehr die Beziehung der Objekte auf unser Wollen uns damals Qual schuf, so gut wie jetzt. Wir können durch die gegenwärtigen Objekte ebensowohl, wie durch die entfernten, uns allen Leiden entziehen, sobald wir uns zur rein objektiven Betrachtung derselben erheben und so die Illusion hervorzubringen vermögen, daß allein jene Objekte, nicht wir selbst, gegenwärtig wären: dann werden wir, des leidigen Selbst entledigt, als reines Subjekt des Erkennens mit jenen Objekten völlig eins, und so fremd unsere Not ihnen ist, so fremd ist sie, in solchen Augenblicken, uns selbst. Die Welt als Vorstellung ist dann allein noch übrig, und die Welt als Wille ist verschwunden.

Durch alle diese Betrachtungen wünsche ich deutlich gemacht zu haben, welcher Art und wie groß der Anteil sei, den am ästhetischen Wohlgefallen die subjektive Bedingung desselben hat, nämlich die Befreiung des Erkennens vom Dienste des Willens, das Vergessen seines Selbst als Individuums und die Erhöhung des Bewußtseins zum reinen, willenlosen, zeitlosen, von allen Relationen unabhängigen Subjekt des Erkennens. Mit dieser subjektiven Seite der ästhetischen Beschauung tritt als notwendiges Korrelat immer zugleich die objektive Seite derselben ein, die intuitive Auffassung der Platonischen Idee. Bevor wir uns aber zur näheren Betrachtung dieser und zu den Leistungen der Kunst in Beziehung auf dieselbe wenden, ist es zweckmäßiger, noch etwas bei der subjektiven Seite des ästhetischen Wohlgefallens zu verweilen, um deren Betrachtung durch die Erörterung des von ihr allein abhängigen und durch eine Modifikation derselben entstehenden Eindrucks des Erhabenen zu vollenden. Danach wird unsere Untersuchung des ästhetischen Wohl-

gefallens, durch die Betrachtung der objektiven Seite desselben, ihre ganze Vollständigkeit erhalten.

Dem Bisherigen aber gehören zuvor noch folgende Bemerkungen an. Das Licht ist das Erfreulichste der Dinge: es ist das Symbol alles Guten und Heilbringenden geworden. In allen Religionen bezeichnet es das ewige Heil, und die Finsternis die Verdammnis. Ormuzd wohnt im reinsten Licht, Ahriman in ewiger Nacht. In Dantes Paradiese sieht es ungefähr aus wie im Vauxhall zu London, indem alle seligen Geister daselbst als Lichtpunkte erscheinen, die sich zu regelmäßigen Figuren zusammenstellen. Die Abwesenheit des Lichtes macht uns unmittelbar traurig; seine Wiederkehr beglückt: die Farben erregen unmittelbar ein lebhaftes Ergötzen, welches, wenn sie transparent sind, den höchsten Grad erreicht. Dies alles kommt allein daher, daß das Licht das Korrelat und die Bedingung der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise ist, der einzigen, die unmittelbar durchaus nicht den Willen affiziert. Denn das Sehen ist gar nicht, wie die Affektion der anderen Sinne, an sich, unmittelbar und durch seine sinnliche Wirkung, einer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit der Empfindung im Organ fähig, d. h. hat keine unmittelbare Verbindung mit dem Willen; sondern erst die im Verstande entspringende Anschauung kann eine solche haben, die dann in der Relation des Objekts zum Willen liegt. Schon beim Gehör ist dies anders: Töne können unmittelbar Schmerz erregen und auch unmittelbar sinnlich, ohne Bezug auf Harmonie oder Melodie, angenehm sein. Das Getast, als mit dem Gefühl des ganzen Leibes eines, ist diesem unmittelbaren Einfluß auf den Willen noch mehr unterworfen: doch gibt es noch ein schmerz- und wollustloses Tasten. Gerüche aber sind immer angenehm oder unangenehm: Geschmäcke noch mehr. Die beiden letzteren Sinne sind also am meisten mit dem Willen inquiniert: daher sind sie immer die unedelsten und von Kant die subjektiven Sinne genannt worden. Die Freude über das Licht ist also in der Tat nur die Freude über die objektive Möglichkeit der reinsten und vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise und als solche daraus abzuleiten, daß das reine von allem Wollen befreite und entledigte Erkennen höchst erfreulich ist und schon als solches einen großen Anteil am ästhetischen Genusse hat. — Aus dieser Ansicht des Lichtes ist wieder die unglaublich große Schönheit abzuleiten, die wir der Abspiegelung der Objekte im Wasser zuerkennen. Jene leichteste, schnellste, feinste Art der Einwirkung von Körpern aufeinander, sie, der auch wir die bei weitem voll-

kommenste und reinste unserer Wahrnehmungen verdanken: die Einwirkung mittelst zurückgeworfener Lichtstrahlen: diese wird uns hier ganz deutlich, übersehbar und vollständig, in Ursache und Wirkung, und zwar im großen, vor die Augen gebracht: daher unsere ästhetische Freude darüber, welche, der Hauptsache nach, ganz im subjektiven Grunde des ästhetischen Wohlgefallens wurzelt und Freude über das reine Erkennen und seine Wege ist *).

§ 39.

An alle diese Betrachtungen nun, welche den subjektiven Teil des ästhetischen Wohlgefallens hervorheben sollen, also dieses Wohlgefallen, sofern es Freude über das bloße, anschauliche Erkennen als solches, im Gegensatz des Willens, ist, — schließt sich, als unmittelbar damit zusammenhängend, folgende Erklärung derjenigen Stimmung, welche man das Gefühl des Erhabenen genannt hat.

Es ist schon oben bemerkt, daß das Versetzen in den Zustand des reinen Anschauens am leichtesten eintritt, wenn die Gegenstände demselben entgegenkommen, d. h. durch ihre mannigfaltige und zugleich bestimmte und deutliche Gestalt leicht zu Repräsentanten ihrer Ideen werden, worin eben die Schönheit, im objektiven Sinne, besteht. Vor allem hat die schöne Natur diese Eigenschaft und gewinnt dadurch selbst dem Unempfindlichsten wenigstens ein flüchtiges ästhetisches Wohlgefallen ab: ja, es ist so auffallend, wie besonders die Pflanzenwelt zur ästhetischen Betrachtung auffordert und sich gleichsam derselben aufdringt, daß man sagen möchte, dieses Entgegenkommen stände damit in Verbindung, daß diese organischen Wesen nicht selbst, wie die tierischen Leiber, unmittelbares Objekt der Erkenntnis sind, daher sie des fremden verständigen Individuums bedürfen, um aus der Welt des blinden Wollens in die der Vorstellung einzutreten, weshalb sie gleichsam nach diesem Eintritt sich sehnten, um wenigstens mittelbar zu erlangen, was ihnen unmittelbar versagt ist. Ich lasse übrigens diesen gewagten und vielleicht an Schwärmerei grenzenden Gedanken ganz und gar dahingestellt sein, da nur eine sehr innige und hingebende Betrachtung der Natur ihn erregen oder rechtfertigen kann **). Solange nun

*) Hiezu Kap. 33 des zweiten Bandes.

**) Um so mehr erfreut und überrascht mich jetzt, 40 Jahre nachdem ich obigen Gedanken so schüchtern und zaudernd hingeschrieben habe, die Entdeckung, daß schon der heilige Augustinus ihn ausgesprochen hat: Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut, pro eo quod nosse non possunt, quasi innotescere velle videantur. (De civ. Dei, XI. 27.)

dieses Entgegenkommen der Natur, die Bedeutsamkeit und Deutlichkeit ihrer Formen, aus denen die in ihnen individualisierten Ideen uns leicht ansprechen, es ist, die uns aus der dem Willen dienstbaren Erkenntnis bloßer Relationen in die ästhetische Kontemplation versetzt und eben damit zum willensfreien Subjekt des Erkennens erhebt: solange ist es bloß das Schöne, was auf uns wirkt, und Gefühl der Schönheit, was erregt ist. Wenn nun aber eben jene Gegenstände, deren bedeutsame Gestalten uns zu ihrer reinen Kontemplation einladen, gegen den menschlichen Willen überhaupt, wie er in seiner Objektität, dem menschlichen Leibe, sich darstellt, ein feindliches Verhältnis haben, ihm entgegen sind, durch ihre allen Widerstand aufhebende Uebermacht ihn bedrohen, oder vor ihrer unermeßlichen Größe ihn bis zum Nichts verkleinern; der Betrachter aber dennoch nicht auf dieses sich aufdringende feindliche Verhältnis zu seinem Willen seine Aufmerksamkeit richtet; sondern, obwohl es wahrnehmend und anerkennend, sich mit Bewußtsein davon abwendet, indem er sich von seinem Willen und dessen Verhältnissen gewaltsam losreißt und allein der Erkenntnis hingegeben, eben jene dem Willen furchtbaren Gegenstände als reines willensloses Subjekt des Erkennens ruhig kontempliert, ihre jeder Relation fremde Idee allein auffassend, daher gerne bei ihrer Betrachtung weilend, folglich eben dadurch über sich selbst, seine Person, sein Wollen und alles Wollen hinausgehoben wird: — dann erfüllt ihn das Gefühl des Erhabenen, er ist im Zustand der Erhebung, und deshalb nennt man auch den solchen Zustand veranlassenden Gegenstand erhaben. Was also das Gefühl des Erhabenen von dem des Schönen unterscheidet, ist dieses: beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen, indem die Schönheit des Objekts, d. h. dessen die Erkenntnis seiner Idee erleichternde Beschaffenheit, den Willen und die seinem Dienste frönende Erkenntnis der Relation, ohne Widerstand und daher unmerklich aus dem Bewußtsein entfernte und dasselbe als reines Subjekt des Erkennens übrig ließ, so daß selbst keine Erinnerung an den Willen nachbleibt: hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, von Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis. Diese Erhebung muß mit Bewußtsein nicht nur gewonnen, sondern auch erhalten werden und ist daher von einer steten Erinnerung an den Willen begleitet, doch nicht an ein

einzelnes, individuelles Wollen, wie Furcht oder Wunsch, sondern an das menschliche Wollen überhaupt, sofern es durch seine Objektität, den menschlichen Leib, allgemein ausgedruckt ist. Träte ein realer einzelner Willensakt ins Bewußtsein, durch wirkliche, persönliche Bedrängnis und Gefahr vom Gegenstande; so würde der also wirklich bewegte individuelle Wille alsbald die Oberhand gewinnen, die Ruhe der Kontemplation unmöglich werden, der Eindruck des Erhabenen verloren gehen, indem er der Angst Platz macht, in welcher das Streben des Individuums, sich zu retten, jeden andern Gedanken verdrängte. — Einige Beispiele werden sehr viel beitragen, diese Theorie des Aesthetisch-Erhabenen deutlich zu machen und außer Zweifel zu setzen; zugleich werden sie die Verschiedenheit der Grade jenes Gefühls des Erhabenen zeigen. Denn da dasselbe mit dem des Schönen in der Hauptbestimmung, dem reinen, willensfreien Erkennen und der mit demselben notwendig eintretenden Erkenntnis der außer aller durch den Satz des Grundes bestimmten Relation stehenden Ideen, eines ist und nur durch einen Zusatz, nämlich die Erhebung über das bekannte feindliche Verhältnis eben des kontemplierten Objekts zum Willen überhaupt, sich vom Gefühl des Schönen unterscheidet; so entstehen, je nachdem dieser Zusatz stark, laut, dringend, nah, oder nur schwach, fern, bloß angedeutet ist, mehrere Grade des Erhabenen, ja, Uebergänge des Schönen zum Erhabenen. Ich halte es der Darstellung angemessener, diese Uebergänge und überhaupt die schwächeren Grade des Eindrucks des Erhabenen zuerst in Beispielen vor die Augen zu bringen, obwohl diejenigen, deren ästhetische Empfänglichkeit überhaupt nicht sehr groß und deren Phantasie nicht lebhaft ist, bloß die später folgenden Beispiele der höheren, deutlicheren Grade jenes Eindrucks verstehen werden, an welche allein sie sich daher zu halten und die zuerst anzuführenden Beispiele der sehr schwachen Grade des besagten Eindrucks auf sich beruhen zu lassen haben.

Wie der Mensch zugleich ungestümer und finsterer Drang des Wollens (bezeichnet durch den Pol der Genitolien als seinen Brennpunkt) und ewiges, freies, heiteres Subjekt des reinen Erkennens (bezeichnet durch den Pol des Gehirns) ist; so ist, diesem Gegensatz entsprechend, die Sonne zugleich Quelle des Lichtes, der Bedingung zur vollkommensten Erkenntnisart, und eben dadurch des erfreulichsten der Dinge, — und Quelle der Wärme, der ersten Bedingung des Lebens, d. i. aller Erscheinung des Willens auf den höheren Stufen desselben. Was daher für den Willen die Wärme, das ist für die Erkenntnis

das Licht. Das Licht ist eben daher der größte Demant in der Krone der Schönheit und hat auf die Erkenntnis jenes schönen Gegenstandes den entschiedensten Einfluß: seine Anwesenheit überhaupt ist unerläßliche Bedingung; seine günstige Stellung erhöht auch die Schönheit des Schönsten. Vor allem andern aber wird das Schöne der Baukunst durch seine Gunst erhöht, durch welche jedoch selbst das Unbedeutendste zum schönsten Gegenstande wird. — Sehen wir nun im strengen Winter, bei der allgemeinen Erstarrung der Natur, die Strahlen der niedrig stehenden Sonne von steinernen Massen zurückgeworfen, wo sie erleuchten, ohne zu wärmen, also nur der reinsten Erkenntnisweise, nicht dem Willen günstig sind; so versetzt die Betrachtung der schönen Wirkung des Lichtes auf diese Massen, uns, wie alle Schönheit, in den Zustand des reinen Erkennens, der jedoch hier durch die leise Erinnerung an den Mangel der Erwärmung durch eben jene Strahlen, also des belebenden Prinzips, schon ein gewisses Erheben über das Interesse des Willens verlangt, eine leise Aufforderung zum Verharren im reinen Erkennen, mit Abwendung von allem Wollen, enthält, eben dadurch aber ein Uebergang vom Gefühl des Schönen zu dem des Erhabenen ist. Es ist der schwächste Anhauch des Erhabenen am Schönen, welches letztere selbst hier nur in geringem Grade hervortritt. Ein fast noch ebenso schwaches Beispiel ist folgendes:

Versetzen wir uns in eine sehr einsame Gegend, mit unbeschränktem Horizont, unter völlig wolkenlosem Himmel, Bäume und Pflanzen in ganz unbewegter Luft, keine Tiere, keine Menschen, keine bewegte Gewässer, die tiefste Stille; — so ist solche Umgebung wie ein Aufruf zum Ernst, zur Kontemplation, mit Losreißung von allem Wollen und dessen Dürftigkeit: eben dieses aber gibt schon einer solchen, bloß einsamen und tiefruhenden Umgebung einen Anstrich des Erhabenen. Denn weil sie für den des steten Strebens und Erreichens bedürftigen Willen keine Objekte darbietet, weder günstige noch ungünstige, so bleibt nur der Zustand der reinen Kontemplation übrig, und wer dieser nicht fähig ist, wird der Leere des nichtbeschäftigten Willens, der Qual der Langeweile, mit beschämender Herabsetzung preisgegeben. Sie gibt insofern ein Maß unseres eigenen intellektuellen Wertes, für welchen überhaupt der Grad unserer Fähigkeit zum Ertragen, oder Lieben der Einsamkeit ein guter Maßstab ist. Die geschilderte Umgebung gibt also ein Beispiel des Erhabenen in niedrigem Grad, indem in ihr dem Zustand des reinen Erkennens, in seiner Ruhe und Allgenugsamkeit, als Kontrast, eine Erinnerung an die Abhängigkeit und Armselig-

keit des eines steten Treibens bedürftigen Willens beigemischt ist. — Dies ist die Gattung des Erhabenen, welche dem Anblick der endlosen Prärien im Innern Nord-Amerikas nachgerühmt wird.

Lassen wir nun aber eine solche Gegend auch der Pflanzen entblößt sein und nur nackte Felsen zeigen; so wird, durch die gänzliche Abwesenheit des zu unserer Subsistenz nötigen Organischen, der Wille schon geradezu beängstigt: die Oede gewinnt einen furchtbaren Charakter; unsere Stimmung wird mehr tragisch: die Erhebung zum reinen Erkennen geschieht mit entschiedenerem Losreißen vom Interesse des Willens, und indem wir im Zustande des reinen Erkennens beharren, tritt das Gefühl des Erhabenen deutlich hervor.

In noch höherem Grade kann es folgende Umgebung veranlassen. Die Natur in stürmischer Bewegung; Helldunkel, durch drohende schwarze Gewitterwolken; ungeheure, nackte, herabhängende Felsen, welche durch ihre Verschränkung die Aussicht verschließen; rauschende schäumende Gewässer; gänzliche Oede: Wehklage der durch die Schluchten streichenden Luft. Unsere Abhängigkeit, unser Kampf mit der feindlichen Natur, unser darin gebrochener Wille, tritt uns jetzt anschaulich vor Augen: solange aber nicht die persönliche Bedrängnis die Oberhand gewinnt, sondern wir in ästhetischer Beschauung bleiben, blickt durch jenen Kampf der Natur, durch jenes Bild des gebrochenen Willens, das reine Subjekt des Erkennens durch und faßt ruhig, unerschüttert, nicht mitgetroffen (unconcerned), an eben den Gegenständen, welche dem Willen drohend und furchtbar sind, die Ideen auf. In diesem Kontrast aber liegt das Gefühl des Erhabenen.

Aber noch mächtiger wird der Eindruck, wenn wir den Kampf der empörten Naturkräfte im großen vor Augen haben, wenn in jener Umgebung ein fallender Strom durch sein Toben uns die Möglichkeit, die eigene Stimme zu hören, benimmt; — oder wenn wir am weiten, im Sturm empörten Meere stehen: häuserhohe Wellen steigen und sinken, gewaltsam gegen schroffe Uferklippen geschlagen, spritzen sie den Schaum hoch in die Luft, der Sturm heult, das Meer brüllt, Blitze aus schwarzen Wolken zucken und Donnerschläge übertönen Sturm und Meer. Dann erreicht im unerschütterten Zuschauer dieses Auftritts die Duplizität seines Bewußtseins die höchste Deutlichkeit: er empfindet sich zugleich als Individuum, als hinfällige Willenserscheinung, die der geringste Schlag jener Kräfte zertrümmern kann, hilflos gegen die gewaltige Natur, abhängig, dem Zufall preis-

gegeben, ein verschwindendes Nichts, ungeheuren Mächten gegenüber; und dabei nun zugleich als ewiges ruhiges Subjekt des Erkennens, welches, als Bedingung des Objekts, der Träger ebendieser ganzen Welt ist und der furchtbare Kampf der Natur nur seine Vorstellung, es selbst in ruhiger Auffassung der Ideen, frei und fremd allem Wollen und allen Nöten. Es ist der volle Eindruck des Erhabenen. Hier veranlaßt ihn der Anblick einer dem Individuo Vernichtung drohenden, ihm ohne allen Vergleich überlegenen Macht.

Auf ganz andere Weise kann er entstehen bei der Vergegenwärtigung einer bloßen Größe in Raum und Zeit, deren Unermeßlichkeit das Individuum zu nichts verkleinert. Wir können die erstere Art das Dynamisch-, die zweite das Mathematisch-Erhabene nennen, Kants Benennungen und seine richtige Einteilung beibehaltend, obgleich wir in der Erklärung des innern Wesens jenes Eindrucks ganz von ihm abweichen und weder moralischen Reflexionen, noch Hypostasen aus der scholastischen Philosophie einen Anteil dabei zugestehen.

Wenn wir uns in die Betrachtung der unendlichen Größe der Welt in Raum und Zeit verlieren, den verflossenen Jahrtausenden und den kommenden nachsinnen, — oder auch, wenn der nächtliche Himmel uns zahllose Welten wirklich vor Augen bringt, und so die Unermeßlichkeit der Welt auf das Bewußtsein eindringt, — so fühlen wir uns selbst zu Nichts verkleinert, fühlen uns als Individuum, als belebter Leib, als vergängliche Willenserscheinung, wie ein Tropfen im Ozean dahinschwinden, ins Nichts zerfließen. Aber zugleich erhebt sich gegen solches Gespenst unserer eigenen Nichtigkeit, gegen solche lügende Unmöglichkeit, das unmittelbare Bewußtsein, daß alle diese Welten ja nur in unserer Vorstellung da sind, nur als Modifikationen des ewigen Subjekts des reinen Erkennens, als welches wir uns finden, sobald wir die Individualität vergessen, und welches der notwendige, der bedingende Träger aller Welten und aller Zeiten ist. Die Größe der Welt, die uns vorher beunruhigte, ruht jetzt in uns: unsere Abhängigkeit von ihr wird aufgehoben durch ihre Abhängigkeit von uns. — Dieses alles kommt jedoch nicht sofort in die Reflexion, sondern zeigt sich als ein nur gefühltes Bewußtsein, daß man, in irgendeinem Sinne (den allein die Philosophie deutlich macht), mit der Welt eines ist und daher durch ihre Unermeßlichkeit nicht niedergedrückt, sondern gehoben wird. Es ist das gefühlte Bewußtsein dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen

wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.

Auf eine ganz unmittelbare Weise erhalten wir diesen Eindruck des Mathematisch-Erhabenen schon durch einen Raum, der zwar gegen das Weltgebäude betrachtet klein ist, der aber dadurch, daß er uns unmittelbar ganz wahrnehmbar geworden ist, nach allen drei Dimensionen mit seiner ganzen Größe auf uns wirkt, welche hinreicht, das Maß unseres eigenen Leibes fast unendlich klein zu machen. Dies kann ein für die Wahrnehmung leerer Raum nie, daher nie ein offener, sondern nur ein durch die Begrenzung nach allen Dimensionen unmittelbar wahrnehmbarer, also ein sehr hohes und großes Gewölbe, wie das der Peterskirche in Rom, oder der Paulskirche in London. Das Gefühl des Erhabenen entsteht hier durch das Innewerden des verschwindenden Nichts unseres eigenen Leibes vor einer Größe, die andererseits selbst wieder nur in unserer Vorstellung liegt und deren Träger wir als erkennendes Subjekt sind, also hier wie überall durch den Kontrast der Unbedeutsamkeit und Abhängigkeit unseres Selbst als Individuums, als Willenserscheinung, gegen das Bewußtsein unserer als reinen Subjekts des Erkennens. Selbst das Gewölbe des gestirnten Himmels wirkt, wenn es ohne Reflexion betrachtet wird, nur ebenso wie jenes steinerne Gewölbe, und nicht mit seiner wahren, sondern nur mit seiner scheinbaren Größe. — Manche Gegenstände unserer Anschauung erregen den Eindruck des Erhabenen dadurch, daß, sowohl vermöge ihrer räumlichen Größe, als ihres hohen Alters, also ihrer zeitlichen Dauer, wir ihnen gegenüber uns zu Nichts verkleinert fühlen, und dennoch im Genusse ihres Anblicks schwelgen: der Art sind sehr hohe Berge, ägyptische Pyramiden, kolossale Ruinen von hohem Altertum.

Ja, auch auf das Ethische läßt unsere Erklärung des Erhabenen sich übertragen, nämlich auf das, was man als den erhabenen Charakter bezeichnet. Auch dieser nämlich entspringt daraus, daß der Wille nicht erregt wird durch Gegenstände, welche allerdings geeignet wären, ihn zu erregen; sondern das Erkennen auch dabei die Oberhand behält. Ein solcher Charakter wird demnach die Menschen rein objektiv betrachten, nicht aber nach den Beziehungen, welche sie zu seinem Willen haben könnten: er wird z. B. ihre Fehler, sogar ihren Haß und ihre Ungerechtigkeit gegen ihn selbst, bemerken, ohne dadurch seiner-

seits zum Haß erregt zu werden; er wird ihr Glück ansehen, ohne Neid zu empfinden; er wird ihre guten Eigenschaften erkennen, ohne jedoch nähere Verbindung mit ihnen zu wünschen; er wird die Schönheit der Weiber wahrnehmen, ohne ihrer zu begehren. Sein persönliches Glück oder Unglück wird ihn nicht stark affizieren, vielmehr wird er sein, wie Hamlet den Horatio beschreibt:

for thou hast been
As one, in suffering all, that suffers nothing;
A man, that fortune's buffets and rewards
Hast ta'en with equal thanks, etc. (A. 3. sc. 2.)*)

Denn er wird in seinem eigenen Lebenslauf und dessen Unfällen weniger sein individuelles, als das Los der Menschheit überhaupt erblicken, und demnach sich dabei mehr erkennend als leidend verhalten.

§ 40.

Weil die Gegensätze sich erläutern, mag hier die Bemerkung ihre Stelle finden, daß das eigentliche Gegenteil des Erhabenen etwas ist, was man auf den ersten Blick wohl nicht dafür erkennt: das Reizende. Ich verstehe aber hierunter dasjenige, was den Willen, dadurch daß es ihm die Gewährung, die Erfüllung, unmittelbar vorhält, aufregt. — Entstand das Gefühl des Erhabenen dadurch, daß ein dem Willen geradezu ungünstiger Gegenstand Objekt der reinen Kontemplation wird, die dann nur durch eine stete Abwendung vom Willen und Erhebung über sein Interesse erhalten wird, welches eben die Erhabenheit der Stimmung ausmacht; so zieht dagegen das Reizende den Beschauer aus der reinen Kontemplation, die zu jeder Auffassung des Schönen erfordert ist, herab, indem es seinen Willen, durch demselben unmittelbar zusagende Gegenstände, notwendig aufreizt, wodurch der Betrachter nicht mehr reines Subjekt des Erkennens bleibt, sondern zum bedürftigen, abhängigen Subjekt des Wollens wird. — Daß man gewöhnlich jedes Schöne von der heitern Art reizend nennt, ist ein durch Mangel an richtiger Unterscheidung, zu weit gefaßter Begriff, den ich ganz beiseite setzen, ja mißbilligen muß. — Im angegebenen und erklärten Sinn aber, finde ich im Gebiete der Kunst nur zwei Arten des Reizenden und beide ihrer unwürdig. Die eine, recht niedrige, im Stilleben der Niederländer, wenn es sich dahin verirrt, daß die dargestellten Gegenstände Eßwaren sind, die durch ihre täu-

*) Denn du warst stets als hättest,
Indem dich alles traf, du nichts zu leiden:
Des Schicksals Schläge und Geschenke hast
Mit gleichem Dank du hingenommen, usw.

schende Darstellung notwendig den Appetit darauf erregen, welches eben eine Aufregung des Willens ist, die jeder ästhetischen Kontemplation des Gegenstandes ein Ende macht. Gemaltes Obst ist noch zulässig, da es als weitere Entwickelung der Blume und durch Form und Farbe als ein schönes Naturprodukt sich darbietet, ohne daß man geradezu genötigt ist, an seine Eßbarkeit zu denken; aber leider finden wir oft, mit täuschender Natürlichkeit, aufgetischte und zubereitete Speisen, Austern, Heringe, Seekrebse, Butterbrot, Bier, Wein usw., was ganz verwerflich ist. — In der Historienmalerei und Bildhauerei besteht das Reizende in nackten Gestalten, deren Stellung, halbe Bekleidung und ganze Behandlungsart darauf hinzielt, im Beschauer Lüsternheit zu erregen, wodurch die rein ästhetische Betrachtung sogleich aufgehoben, also dem Zweck der Kunst entgegengearbeitet wird. Dieser Fehler entspricht ganz und gar dem soeben an den Niederländern gerügten. Die Antiken sind, bei aller Schönheit und völliger Nacktheit der Gestalten, fast immer davon frei, weil der Künstler selbst mit rein objektiven, von der idealen Schönheit erfülltem Geiste sie schuf, nicht im Geiste subjektiver, schnöder Begierde. — Das Reizende ist also in der Kunst überall zu vermeiden.

Es gibt auch ein Negativ-Reizendes, welches noch verwerflicher, als das eben erörterte Positiv-Reizende ist: und dieses ist das Ekelhafte. Eben wie das eigentlich Reizende erweckt es den Willen des Beschauers und zerstört dadurch die rein ästhetische Betrachtung. Aber es ist ein heftiges Nichtwollen, ein Widerstreben, was dadurch angeregt wird: es erweckt den Willen, indem es ihm Gegenstände seines Abscheus vorhält. Daher hat man von je erkannt, daß es in der Kunst durchaus unzulässig sei, wo doch selbst das Häßliche, solange es nicht ekelhaft ist, an der rechten Stelle gelitten werden kann, wie wir weiter unten sehen werden.

§ 41.

Der Gang unserer Betrachtung hat es notwendig gemacht, die Erörterung des Erhabenen hier einzuschalten, wo die des Schönen erst zur Hälfte, bloß ihrer einen, der subjektiven, Seite nach vollendet war. Denn eben nur eine besondere Modifikation dieser subjektiven Seite war es, die das Erhabene vom Schönen unterschied. Ob nämlich der Zustand des reinen willenlosen Erkennens, den jede ästhetische Kontemplation voraussetzt und fordert, sich, indem das Objekt dazu einlud und hinzog, ohne Widerstand, durch bloßes Verschwinden des Willens aus

dem Bewußtsein, wie von selbst einfand; oder ob derselbe erst errungen ward durch freie bewußte Erhebung über den Willen, zu welchem der kontemplierte Gegenstand selbst ein ungünstiges, feindliches Verhältnis hat, welchem nachzuhängen, die Kontemplation aufheben würde; — dies ist der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Erhabenen. Im Objekte sind beide nicht wesentlich unterschieden: denn in jedem Falle ist das Objekt der ästhetischen Betrachtung nicht das einzelne Ding, sondern die in demselben zur Offenbarung strebende Idee, d. h. adäquate Objektität des Willens auf einer bestimmten Stufe: ihr notwendiges, wie sie selbst, dem Satz vom Grunde entzogenes Korrelat ist das reine Subjekt des Erkennens, wie das Korrelat des einzelnen Dinges das erkennende Individuum ist, welche beide im Gebiete des Satzes vom Grunde liegen.

Indem wir einen Gegenstand *schön* nennen, sprechen wir dadurch aus, daß er Objekt unserer ästhetischen Betrachtung ist, welches zweierlei in sich schließt, einerseits nämlich, daß sein Anblick uns *objektiv* macht, d. h. daß wir in der Betrachtung desselben nicht mehr unserer als Individuen, sondern als reinen willenlosen Subjekts des Erkennens uns bewußt sind; und andererseits, daß wir im Gegenstande nicht das einzelne Ding, sondern eine Idee erkennen, welches nur geschehen kann, sofern unsere Betrachtung des Gegenstandes nicht dem Satz vom Grunde hingegeben ist, nicht seiner Beziehung zu irgend etwas außer ihm (welche zuletzt immer mit Beziehungen auf unser Wollen zusammenhängt) nachgeht, sondern auf dem Objekt selbst ruhet. Denn die Idee und das reine Subjekt des Erkennens treten als notwendige Korrelata immer zugleich ins Bewußtsein, bei welchem Eintritt auch aller Zeitunterschied sogleich verschwindet, da beide dem Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen völlig fremd sind und außerhalb der durch ihn gesetzten Relationen liegen, dem Regenbogen und der Sonne zu vergleichen, die an der steten Bewegung und Sukzession der fallenden Tropfen keinen Teil haben. Daher, wenn ich z. B. einen Baum ästhetisch, d. h. mit künstlerischen Augen betrachte, also nicht ihn, sondern seine Idee erkenne, es sofort ohne Bedeutung ist, ob es dieser Baum oder sein vor tausend Jahren blühender Vorfahr ist, und ebenso ob der Betrachter dieses, oder irgendein anderes, irgendwann und irgendwo lebendes Individuum ist; mit dem Satz vom Grunde ist das einzelne Ding und das erkennende Individuum aufgehoben, und nichts bleibt übrig, als die Idee und das reine Subjekt des Erkennens, welche zusammen die adäquate Objektität des Willens auf dieser

Stufe ausmachen. Und nicht allein der Zeit, sondern auch dem Raum ist die Idee enthoben: denn nicht die mir vorschwebende räumliche Gestalt, sondern der Ausdruck, die reine Bedeutung derselben, ihr innerstes Wesen, das sich mir aufschließt und mich anspricht, ist eigentlich die Idee und kann ganz dasselbe sein, bei großem Unterschied der räumlichen Verhältnisse der Gestalt.

Da nun einerseits jedes vorhandene Ding rein objektiv und außer aller Relation betrachtet werden kann; da ferner auch andererseits in jedem Dinge der Wille, auf irgendeiner Stufe seiner Objektität, erscheint, und dasselbe sonach Ausdruck einer Idee ist; so ist auch jedes Ding schön. — Daß auch das Unbedeutendeste die rein objektive und willenlose Betrachtung zuläßt und dadurch sich als schön bewährt, bezeugt das schon oben (§ 34) in dieser Hinsicht erwähnte Stilleben der Niederländer. Schöner ist aber eines als das andere dadurch, daß es jene rein objektive Betrachtung erleichtert, ihr entgegenkommt, ja gleichsam dazu zwingt, wo wir es dann sehr schön nennen. Dies ist der Fall teils dadurch, daß es als einzelnes Ding, durch das sehr deutliche, rein bestimmte, durchaus bedeutsame Verhältnis seiner Teile die Idee seiner Gattung rein ausspricht und durch in ihm vereinigte Vollständigkeit aller seiner Gattung möglichen Aeußerungen die Idee derselben vollkommen offenbart, so daß es dem Betrachter den Uebergang vom einzelnen Ding zur Idee und eben damit auch den Zustand der reinen Beschaulichkeit sehr erleichtert; teils liegt jener Vorzug besonderer Schönheit eines Objekts darin, daß die Idee selbst, die uns aus ihm anspricht, eine hohe Stufe der Objektität des Willens und daher durchaus bedeutend und vielsagend sei. Darum ist der Mensch vor allem andern schön und die Offenbarung seines Wesens das höchste Ziel der Kunst. Menschliche Gestalt und menschlicher Ausdruck sind das bedeutendeste Objekt der bildenden Kunst, so wie menschliches Handeln das bedeutendeste Objekt der Poesie. — Es hat aber dennoch jedes Ding seine eigentümliche Schönheit: nicht nur jedes Organische und in der Einheit einer Individualität sich darstellende; sondern auch jedes Unorganische, Formlose, ja jedes Artefakt. Denn alle diese offenbaren die Ideen, durch welche der Wille sich auf den untersten Stufen objektiviert, geben gleichsam die tiefsten, verhallenden Baßtöne der Natur an. Schwere, Starrheit, Flüssigkeit, Licht usw. sind die Ideen, welche sich in Felsen, Gebäuden, Gewässern aussprechen. Die schöne Gartenkunst und Baukunst können nichts weiter, als ihnen helfen, jene ihre Eigenschaften deutlich, vielseitig und vollständig zu entfalten, ihnen Gelegenheit geben, sich rein auszusprechen,

wodurch sie eben zur ästhetischen Beschauung auffordern und diese erleichtern. Dies leisten dagegen schlechte Gebäude und Gegenden, welche die Natur vernachlässigte oder die Kunst verdarb, wenig oder gar nicht: dennoch können auch aus ihnen jene allgemeinen Grundideen der Natur nicht ganz verschwinden. Den sie suchenden Betrachter sprechen sie auch hier an, und selbst schlechte Gebäude u. dgl. sind noch einer ästhetischen Betrachtung fähig: die Ideen der allgemeinsten Eigenschaften ihres Stoffes sind noch in ihnen erkennbar, nur daß die ihnen künstlich gegebene Form kein Erleichterungsmittel, ja vielmehr ein Hindernis ist, das die ästhetische Betrachtung erschwert. Auch Artefakta dienen folglich dem Ausdruck von Ideen: nur ist es nicht die Idee des Artefakts, die aus ihnen spricht, sondern die Idee des Materials, dem man diese künstliche Form gab. In der Sprache der Scholastiker läßt sich dieses sehr bequem mit zwei Worten ausdrücken, nämlich im Artefakt spricht sich die Idee seiner forma substantialis, nicht die seiner forma accidentalis aus, welche letztere auf keine Idee, sondern nur auf einen menschlichen Begriff, von dem sie ausgegangen, leitet. Es versteht sich, daß hier mit dem Artefakt ausdrücklich kein Werk der bildenden Kunst gemeint ist. Uebrigens verstanden die Scholastiker in der Tat unter forma substantialis dasjenige, was ich den Grad der Objektivation des Willens in einem Dinge nenne. Wir werden sogleich, bei Betrachtung der schönen Baukunst, auf den Ausdruck der Idee des Materials zurückkommen. — Unserer Ansicht zufolge können wir nun aber nicht dem Platon beistimmen, wenn er (De Rep., X. p. 284, 285, et Parmen., p. 79, ed Bip.) behauptet, Tisch und Stuhl drücken die Ideen Tisch und Stuhl aus: sondern wir sagen, daß sie die Ideen ausdrücken, die schon in ihrem bloßen Material als solchem sich aussprechen. Nach dem Aristoteles (Metaph., XI, Kap. 3) hätte jedoch Platon selbst nur von den Naturwesen Ideen statuiert: ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστιν ὁποσα φυσει. (Plato dixit, quod ideae eortum sunt, quae natura sunt) und Kap. 5 wird gesagt, daß es, nach den Platonikern, keine Ideen von Haus und Ring gebe. Jedenfalls haben schon Platons nächste Schüler, wie uns Alkinoos (introductio in Platonicam philosophiam, Kap. 9) berichtet, geleugnet, daß es Ideen von Artefakten gäbe. Dieser sagt nämlich: Ὁριζονται δε την ιδεαν, παραδειγμα των κατα φυσιν αιωνιον. Ουτε γαρ τοις πλειστοις των απο Πλατωνος αρεσκει, των τεχνικων ειναι ιδεας, οἱον ασπιδος η λυρας, ουτε μην των παρα φυσιν, οἱον πυρετου και χολερας, ουτε των κατα μερος, οἱον Σωκρατους και Πλατωνος, αλλ' ουτε των ευτελων τινος, οἱον ῥυπου και καρφους, ουτε

των προς τι, οἷον μειζονος και ὑπερεχοντος· εἰναι γαρ τας ἰδεας νομισεις θεου αιωνιους τε και αὐτοτελεις. — (Definiunt autem ideam exemplar aeternum eorum, quae secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyrae; neque rursus eorum, quae praeter naturam, ut febris et cholerae; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucae; neque relationum, ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei aeternas, ac seipsis perfectas.) — Bei dieser Gelegenheit mag noch ein anderer Punkt erwähnt werden, in welchem unsere Ideenlehre von der des Platon gar sehr abweicht. Er lehrt nämlich (De Rep., X, S. 288), daß der Gegenstand, den die schöne Kunst darzustellen beabsichtigt, das Vorbild der Malerei und Poesie, nicht die Idee wäre, sondern das einzelne Ding. Unsere ganze bisherige Auseinandersetzung behauptet gerade das Gegenteil, und Platons Meinung wird uns hierin um so weniger irre machen, als dieselbe die Quelle eines der größten und anerkannten Fehler jenes großen Mannes ist, nämlich seiner Geringschätzung und Verwerfung der Kunst, besonders der Poesie: sein falsches Urteil über diese knüpft er unmittelbar an die angeführte Stelle.

§ 42.

Ich kehre zu unserer Auseinandersetzung des ästhetischen Eindrucks zurück. Die Erkenntnis des Schönen setzt zwar immer rein erkennendes Subjekt und erkannte Idee als Objekt zugleich und unzertrennlich. Dennoch aber wird die Quelle des ästhetischen Genusses bald mehr in der Auffassung der erkannten Idee liegen, bald mehr in der Seligkeit und Geistesruhe des von allem Wollen und dadurch von aller Individualität und der aus ihr hervorgehenden Pein befreiten reinen Erkennens: und zwar wird dieses Vorherrschen des einen oder des andern Bestandteils des ästhetischen Genusses davon abhängen, ob die intuitiv aufgefaßte Idee eine höhere oder niedere Stufe der Objektität des Willens ist. So wird bei ästhetischer Betrachtung (in der Wirklichkeit, oder durch das Medium der Kunst) der schönen Natur im Anorganischen und Vegetabilischen und der Werke der schönen Baukunst, der Genuß des reinen willenlosen Erkennens überwiegend sein, weil die hier aufgefaßten Ideen nur niedrige Stufen der Objektität des Willens, daher nicht Erscheinungen von tiefer Bedeutsamkeit und vielsagendem Inhalt sind. Hingegen wird, wenn Tiere und Menschen der Gegenstand der ästhe-

tischen Betrachtung oder Darstellung sind, der Genuß mehr in der objektiven Auffassung dieser Ideen, welche die deutlichsten Offenbarungen des Willens sind, bestehen; weil solche die größte Mannigfaltigkeit der Gestalten, Reichtum und tiefe Bedeutsamkeit der Erscheinungen darlegen und uns am vollkommensten das Wesen des Willens offenbaren, sei es in seiner Heftigkeit, Schrecklichkeit, Befriedigung, oder in seiner Brechung (letzteres in den tragischen Darstellungen), endlich sogar in seiner Wendung oder Selbstaufhebung, welche besonders das Thema der christlichen Malerei ist; wie überhaupt die Historienmalerei und das Drama die Idee des vom vollen Erkennen beleuchteten Willens zum Objekt haben. — Wir wollen nunmehr die Künste einzeln durchgehen, wodurch eben die aufgestellte Theorie des Schönen, Vollständigkeit und Deutlichkeit erhalten wird.

§ 43.

Die Materie als solche kann nicht Darstellung einer Idee sein. Denn sie ist, wie wir im ersten Buche fanden, durch und durch Kausalität: ihr Sein ist lauter Wirken. Kausalität aber ist Gestaltung des Satzes vom Grunde: Erkenntnis der Idee hingegen schließt wesentlich den Inhalt jenes Satzes aus. Auch fanden wir im zweiten Buch die Materie als das gemeinsame Substrat aller einzelnen Erscheinungen der Ideen, folglich als das Verbindungsglied zwischen der Idee und der Erscheinung oder dem einzelnen Ding. Also aus dem einen sowohl, als aus dem andern Grunde kann die Materie für sich keine Idee darstellen. A posteriori aber bestätigt sich dieses dadurch, daß von der Materie als solcher gar keine anschauliche Vorstellung, sondern nur ein abstrakter Begriff möglich ist: in jener nämlich stellen allein die Formen und Qualitäten sich dar, deren Trägerin die Materie ist, und in welchen allen sich Ideen offenbaren. Dieses entspricht auch dem, daß Kausalität (das ganze Wesen der Materie) für sich nicht anschaulich darstellbar ist, sondern allein eine bestimmte Kausalverknüpfung. — Dagegen muß andererseits jede *Erscheinung* einer Idee, da sie als solche eingegangen ist in die Form des Satzes vom Grund, oder in das principium individuationis, an der Materie, als Qualität derselben, sich darstellen. Insofern ist also, wie gesagt, die Materie das Bindungsglied zwischen der Idee und dem principio individuationis, welches die Form der Erkenntnis des Individuums, oder der Satz vom Grunde ist. — Platon hat daher ganz richtig neben der Idee und ihrer Erscheinung, dem einzelnen Dinge, welche beide sonst alle Dinge der Welt unter sich

begreifen, nur noch die Materie als ein drittes, von beiden Verschiedenes aufgestellt (Timaeus, S. 345). Das Individuum ist, als Erscheinung der Idee, immer Materie. Auch ist jede Qualität der Materie immer Erscheinung einer Idee, und als solche auch einer ästhetischen Betrachtung, d. i. Erkenntnis der in ihr sich darstellenden Idee, fähig. Dies gilt nun selbst von den allgemeinsten Qualitäten der Materie, ohne welche sie nie ist, und deren Ideen die schwächste Objektität des Willens sind. Solche sind: Schwere, Kohäsion, Starrheit, Flüssigkeit, Reaktion gegen das Licht usf.

Wenn wir nun die Baukunst, bloß als schöne Kunst, abgesehen von ihrer Bestimmung zu nützlichen Zwecken, in welchen sie dem Willen, nicht der reinen Erkenntnis dient und also nicht mehr Kunst in unserm Sinne ist, betrachten; so können wir ihr keine andere Absicht unterlegen, als die, einige von jenen Ideen, welche die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind, zu deutlicher Anschaulichkeit zu bringen: nämlich Schwere, Kohäsion, Starrheit, Härte, diese allgemeinen Eigenschaften des Steines, diese ersten, einfachsten, dumpfesten Sichtbarkeiten des Willens, Grundbaßtöne der Natur; und dann neben ihnen das Licht, welches in vielen Stücken ein Gegensatz jener ist. Selbst auf dieser tiefen Stufe der Objektität des Willens sehen wir schon sein Wesen sich in Zwietracht offenbaren: denn eigentlich ist der Kampf zwischen Schwere und Starrheit der alleinige ästhetische Stoff der schönen Architektur: ihn auf mannigfaltige Weise vollkommen deutlich hervortreten zu lassen, ist ihre Aufgabe. Sie löst solche, indem sie jenen unvertilgbaren Kräften den kürzesten Weg zu ihrer Befriedigung benimmt und sie durch einen Umweg hinhält, wodurch der Kampf verlängert und das unerschöpfliche Streben beider Kräfte auf mannigfaltige Weise sichtbar wird. — Die ganze Masse des Gebäudes würde, ihrer ursprünglichen Neigung überlassen, einen bloßen Klumpen darstellen, so fest als möglich dem Erdkörper verbunden, zu welchem die Schwere, als welche hier der Wille erscheint, unablässig drängt, während die Starrheit, ebenfalls Objektität des Willens, widersteht. Aber ebendiese Neigung, dieses Streben, wird von der Baukunst an der unmittelbaren Befriedigung verhindert und ihm nur eine mittelbare, auf Umwege, gestattet. Da kann nun z. B. das Gebälk nur mittelst der Säule die Erde drücken; das Gewölbe muß sich selbst tragen und nur durch Vermittelung der Pfeiler kann es sein Streben zur Erdmasse hin befriedigen usw.. Aber eben auf diesen erzwungenen Umwegen, eben durch diese Hemmungen entfalten sich auf das deutlichste und mannigfaltigste jene der

rohen Steinmasse innewohnenden Kräfte: und weiter kann der rein ästhetische Zweck der Baukunst nicht gehen. Daher liegt allerdings die Schönheit eines Gebäudes in der augenfälligen Zweckmäßigkeit jedes Teils, nicht zum äußern willkürlichen Zweck des Menschen (insofern gehört das Werk der nützlichen Baukunst an); sondern unmittelbar zum Bestande des Ganzen, zu welchem die Stelle, Größe und Form jedes Teiles ein so notwendiges Verhältnis haben muß, daß, wo möglich, wenn irgendein Teil weggezogen würde, das Ganze einstürzen müßte. Denn nur indem jeder Teil so viel trägt, als er füglich kann, und jeder gestützt ist gerade da und gerade so sehr, als er muß, entfaltet sich jenes Widerspiel, jener Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welche das Leben, die Willensäußerungen des Steines ausmachen, zur vollkommensten Sichtbarkeit, und es offenbaren sich deutlich diese tiefsten Stufen der Objektität des Willens. Ebenso muß auch die Gestalt jedes Teiles bestimmt sein durch seinen Zweck und sein Verhältnis zum Ganzen, nicht durch Willkür. Die Säule ist die allereinfachste, bloß durch den Zweck bestimmte Form der Stütze: die gewundene Säule ist geschmacklos: der viereckige Pfeiler ist in der Tat weniger einfach, wiewohl zufällig leichter zu machen, als die runde Säule. Ebenso sind die Formen von Fries, Balken, Bogen, Kuppel durch ihren unmittelbaren Zweck ganz und gar bestimmt und erklären dadurch sich selbst. Die Verzierungen der Kapitelle usw. gehören der Skulptur, nicht der Architektur an, von der sie, als hinzukommender Schmuck, bloß zugelassen werden und auch wegfallen könnten. — Dem Gesagten gemäß ist es zum Verständnis und ästhetischen Genuß eines Werkes der Architektur unumgänglich nötig, von seiner Materie, nach ihrem Gewicht, ihrer Starrheit und Kohäsion, eine unmittelbare, anschauliche Kenntnis zu haben, und unsere Freude an einem solchen Werke würde plötzlich sehr verringert werden, durch die Eröffnung, daß Bimsstein das Baumaterial sei: denn da würde es uns wie eine Art Scheingebäude vorkommen. Fast ebenso würde die Nachricht wirken, daß es nur von Holz sei, während wir Stein voraussetzten; eben weil dies nunmehr das Verhältnis zwischen Starrheit und Schwere, und dadurch die Bedeutung und Notwendigkeit aller Teile, ändert und verschiebt, da jene Naturkräfte am hölzernen Gebäude viel schwächer sich offenbaren. Daher auch kann aus Holz eigentlich kein Werk der schönen Baukunst werden, so sehr dasselbe auch alle Formen annimmt: dies ist ganz allein durch unsere Theorie erklärlich. Wenn man aber vollends uns sagte, das Gebäude, dessen Anblick uns erfreut, bestehe aus

ganz verschiedenen Materien, von sehr ungleicher Schwere und Konsistenz, die aber durch das Auge nicht zu unterscheiden wären; so würde dadurch das ganze Gebäude uns so ungenießbar, wie ein Gedicht in einer uns unbekannten Sprache. Dieses alles beweist eben, daß die Baukunst nicht bloß mathematisch wirkt, sondern dynamisch, und daß, was durch sie zu uns redet, nicht etwa bloße Form und Symmetrie, sondern vielmehr jene Grundkräfte der Natur sind, jene ersten Ideen, jene niedrigsten Stufen der Objektität des Willens. — Die Regelmäßigkeit des Gebäudes und seiner Teile wird teils durch die unmittelbare Zweckmäßigkeit jedes Gliedes zum Bestande des Ganzen herbeigeführt, teils dient sie, die Uebersicht und das Verständnis des Ganzen zu erleichtern, teils endlich tragen die regelmäßigen Figuren, indem sie die Gesetzmäßigkeit des Raumes als solchen offenbaren, zur Schönheit bei. Dies alles ist aber nur von untergeordnetem Wert und Notwendigkeit und keineswegs die Hauptsache, da sogar die Symmetrie nicht unnachläßlich erfordert ist, indem ja auch Ruinen noch schön sind. —

Eine ganz besondere Beziehung haben nun noch die Werke der Baukunst zum Lichte; sie gewinnen doppelte Schönheit im vollen Sonnenschein, den blauen Himmel zum Hintergrund, und zeigen wieder eine ganz andere Wirkung im Mondenschein. Daher auch bei Aufführung eines schönen Werkes der Baukunst immer besonders Rücksicht auf die Wirkungen des Lichtes und auf die Himmelsgegenden genommen wird. Dieses alles hat seinen Grund zwar großenteils darin, daß helle und scharfe Beleuchtung alle Teile und ihre Verhältnisse erst recht sichtbar macht: außerdem aber bin ich der Meinung, daß die Baukunst, so wie Schwere und Starrheit, auch zugleich das diesen ganz entgegengesetzte Wesen des Lichtes zu offenbaren bestimmt ist. Indem nämlich das Licht von den großen, undurchsichtigen, scharfbegrenzten und mannigfach gestalteten Massen aufgefangen, gehemmt, zurückgeworfen wird, entfaltet es seine Natur und Eigenschaften am reinsten und deutlichsten, zum großen Genuß des Beschauers, da das Licht das erfreulichste der Dinge ist, als die Bedingung und das objektive Korrelat der vollkommensten anschaulichen Erkenntnisweise.

Weil nun die Ideen, welche durch die Baukunst zur deutlichen Anschauung gebracht werden, die niedrigsten Stufen der Objektität des Willens sind und folglich die objektive Bedeutsamkeit dessen, was uns die Baukunst offenbart, verhältnismäßig gering ist; so wird der ästhetische Genuß beim Anblick eines schönen und günstig beleuchteten Gebäudes, nicht so sehr in der

Auffassung der Idee, als in dem mit dieser Auffassung gesetzten subjektiven Korrelat derselben liegen, also überwiegend darin bestehen, daß an diesem Anblick der Beschauer von der Erkenntnisart des Individuums, die dem Willen dient und dem Satz vom Grunde nachgeht, losgerissen und emporgehoben wird zu der des reinen willensfreien Subjekts des Erkennens; also in der reinen, von allem Leiden des Wollens und der Individualität befreiten Kontemplation selbst. — In dieser Hinsicht ist der Gegensatz der Architektur und das andere Extrem in der Reihe der schönen Künste das Drama, welches die allerbedeutsamsten Ideen zur Erkenntnis bringt, daher im ästhetischen Genuß desselben die objektive Seite durchaus überwiegend ist.

Die Baukunst hat von den bildenden Künsten und der Poesie das Unterscheidende, daß sie nicht ein Nachbild, sondern die Sache selbst gibt: nicht wiederholt sie, wie jene, die erkannte Idee, wodurch der Künstler dem Beschauer seine Augen leiht; sondern hier stellt der Künstler dem Beschauer bloß das Objekt zurecht, erleichtert ihm die Auffassung der Idee, dadurch daß er das wirkliche individuelle Objekt zum deutlichen und vollständigen Ausdruck seines Wesens bringt.

Die Werke der Baukunst werden sehr selten, gleich den übrigen Werken der schönen Kunst, zu rein ästhetischen Zwecken aufgeführt: vielmehr werden diese anderen, der Kunst selbst fremden, nützlichen Zwecken untergeordnet, und da besteht denn das große Verdienst des Baukünstlers darin, die rein ästhetischen Zwecke, in jener ihrer Unterordnung unter fremdartige, doch durchzusetzen und zu erreichen, indem er sie auf mannigfaltige Weise dem jedesmaligen willkürlichen Zwecke geschickt anpaßt und richtig beurteilt, welche ästhetisch-architektonische Schönheit sich mit einem Tempel, welche mit einem Palast, welche mit einem Zeughause usw. verträgt und vereinigen läßt. Je mehr ein rauhes Klima jene Forderungen des Bedürfnisses, der Nützlichkeit vermehrt, sie fester bestimmt und unerläßlicher vorschreibt, desto weniger Spielraum hat das Schöne in der Baukunst. Im milden Klima Indiens, Aegyptens, Griechenlands und Roms, wo die Forderungen der Notwendigkeit geringer und loser bestimmt waren, konnte die Baukunst ihre ästhetischen Zwecke am freiesten verfolgen: unter dem nordischen Himmel wurden ihr diese sehr verkümmert: hier, wo Kasten, spitze Dächer und Türme die Forderung waren, mußte die Baukunst, da sie ihre eigene Schönheit nur in sehr engen Schranken entfalten durfte, sich zum Ersatz desto mehr mit dem von der Skulptur geborgten Schmucke zieren, wie an der gotischen schönen Baukunst zu sehen.

Muß nun diesergestalt die Baukunst, durch die Forderungen der Notwendigkeit und Nützlichkeit, große Beschränkungen leiden; so hat sie andererseits an eben diesen eine kräftige Stütze, da sie, bei dem Umfange und der Kostbarkeit ihrer Werke und der engen Sphäre ihrer ästhetischen Wirkungsart, sich als bloß schöne Kunst gar nicht erhalten könnte, wenn sie nicht zugleich als nützliches und notwendiges Gewerbe einen festen und ehrenvollen Platz unter den menschlichen Hantierungen hätte. Der Mangel dieses letztern aber ist es, der eine andere Kunst verhindert, ihr als Schwester zur Seite zu stehen, obgleich dieselbe, in ästhetischer Rücksicht, ganz eigentlich ihr als Seitenstück beizuordnen ist: ich meine die schöne Wasserleitungskunst. Denn was die Baukunst für die Idee der Schwere, wo diese mit der Starrheit verbunden erscheint, leistet, dasselbe leistet jene für dieselbe Idee, da, wo ihr die Flüssigkeit, d. h. Formlosigkeit, leichteste Verschiebbarkeit, Durchsichtigkeit, beigesellt ist. Schäumend und brausend über Felsen stürzende Wasserfälle, still zerstäubende Kataraкte, als hohe Wassersäulen emporstrebende Springbrunnen und klarspiegelnde Seen offenbaren die Ideen der flüssigen schweren Materie gerade so, wie die Werke der Baukunst die Ideen der starren Materie entfalten. An der nützlichen Wasserleitungskunst findet die schöne keine Stütze; da die Zwecke dieser sich mit den ihrigen, in der Regel, nicht vereinigen lassen, sondern dies nur ausnahmsweise stattfindet, z. B. in der Cascata di Trevi zu Rom *).

§ 44.

Was für jene untersten Stufen der Objektität des Willens die zwei erwähnten Künste leisten, das leistet für die höhere Stufe der vegetabilischen Natur gewissermaßen die schöne Gartenkunst. Die landschaftliche Schönheit eines Fleckes beruht großenteils auf der Mannigfaltigkeit der auf ihm sich beisammenfindenden natürlichen Gegenstände, und sodann darauf, daß diese sich rein aussondern, deutlich hervortreten und doch in passender Verbindung und Abwechselung sich darstellen. Diese beiden Bedingungen sind es, denen die schöne Gartenkunst nachhilft: jedoch ist sie ihres Stoffes lange nicht so sehr Meister, wie die Baukunst des ihrigen, und daher ihre Wirkung beschränkt. Das Schöne, was sie vorzeigt, gehört fast ganz der Natur: sie selbst hat wenig dazu getan: und andererseits kann sie gegen die Un-

*) Hiezu Kap. 35 des zweiten Bandes.

gunst der Natur sehr wenig ausrichten, und wo ihr diese nicht vor-, sondern entgegenarbeitet, sind ihre Leistungen gering.

Sofern also die Pflanzenwelt, welche ohne Vermittelung der Kunst sich überall zum ästhetischen Genusse anbietet, Objekt der Kunst ist, gehört sie hauptsächlich der Landschaftsmalerei an. Im Gebiete dieser liegt mit ihr auch die ganze übrige erkenntnislose Natur. — Beim Stilleben und gemalter bloßer Architektur, Ruinen, Kirche von innen u. dgl. ist die subjektive Seite des ästhetischen Genusses die überwiegende: d. h. unsere Freude daran liegt nicht hauptsächlich in der Auffassung der dargestellten Ideen unmittelbar, sondern mehr im subjektiven Korrelat dieser Auffassung, in dem reinen willenlosen Erkennen; da, indem der Maler uns die Dinge durch seine Augen sehen läßt, wir hier zugleich eine Mitempfindung und das Nachgefühl der tiefen Geistesruhe und des gänzlichen Schweigens des Willens erhalten, welche nötig waren, um die Erkenntnis so ganz in jene leblosen Gegenstände zu versenken und sie mit solcher Liebe, d. h. hier mit solchem Grade der Objektivität, aufzufassen. — Die Wirkung der eigentlichen Landschaftsmalerei ist nun zwar im ganzen auch noch von dieser Art: allein weil die dargestellten Ideen, als höhere Stufen der Objektität des Willens, schon bedeutsamer und vielsagender sind; so tritt die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens schon mehr hervor und hält der subjektiven das Gleichgewicht. Das reine Erkennen als solches ist nicht mehr ganz die Hauptsache; sondern mit gleicher Macht wirkt die erkannte Idee, die Welt als Vorstellung auf einer bedeutenden Stufe der Objektivation des Willens.

Aber eine noch viel höhere Stufe offenbart die Tiermalerei und Tierbildhauerei, von welcher letzteren wir bedeutende antike Ueberreste haben, z. B. Pferde, in Venedig, auf Monte cavallo, auf den Elginschen Reliefs, auch zu Florenz, in Bronze und Marmor, ebendaselbst der antike Eber, die heulenden Wölfe, ferner die Löwen am Arsenal zu Venedig, auch im Vatikan ein ganzer Saal voll meist antiker Tiere usw. Bei diesen Darstellungen erhält nun die objektive Seite des ästhetischen Wohlgefallens ein entschiedenes Uebergewicht über die subjektive. Die Ruhe des diese Ideen erkennenden Subjekts, das den eigenen Willen beschwichtigt hat, ist zwar, wie bei jeder ästhetischen Betrachtung, vorhanden: aber ihre Wirkung wird nicht empfunden: denn uns beschäftigt die Unruhe und Heftigkeit des dargestellten Willens. Es ist jenes Wollen, welches auch unser Wesen ausmacht, das uns hier vor Augen tritt, in Gestalten, in denen seine Erscheinung nicht, wie in uns, durch die Besonnenheit beherrscht und

gemildert ist, sondern sich in stärkern Zügen und mit einer Deutlichkeit, die an das Groteske und Monstrose streift, darstellt, dafür aber auch ohne Verstellung naiv und offen, frei zutage liegend, worauf gerade unser Interesse an den Tieren beruht. Das Charakteristische der Gattungen trat schon bei der Darstellung der Pflanzen hervor, zeigte sich jedoch nur in den Formen: hier wird es viel bedeutender und spricht sich nicht nur in der Gestalt, sondern in Handlung, Stellung und Gebärde aus, obwohl immer nur noch als Charakter der Art, nicht des Individuums. — Dieser Erkenntnis der Ideen höherer Stufen, welche wir in der Malerei durch fremde Vermittelung empfangen, können wir auch unmittelbar teilhaft werden, durch rein kontemplative Anschauung der Pflanzen und Beobachtung der Tiere, und zwar letzterer in ihrem freien, natürlichen und behaglichem Zustande. Die objektive Betrachtung ihrer mannigfaltigen, wundersamen Gestalten und ihres Tun und Treibens ist eine lehrreiche Lektion aus dem großen Buche der Natur, ist eine Entzifferung der wahren Signatura rerum *): wir sehen in ihr die vielfachen Grade und Weisen der Manifestation des Willens, welcher, in allen Wesen der eine und selbe, überall dasselbe will, was eben als Leben, als Dasein, sich objektiviert, in so endloser Abwechselung, so verschiedenen Gestalten, die alle Akkommodationen zu den verschiedenen äußeren Bedingungen sind, vielen Variationen desselben Themas zu vergleichen. Sollten wir aber dem Betrachter den Aufschluß über ihr inneres Wesen auch für die Reflexion und in einem Worte mitteilen; so würden wir am besten jene Sanskritformel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und Mahavakya, d. h. das große Wort genannt wird, dazu gebrauchen können: „Tat twam asi", das heißt: „dieses Lebende bist du."

§ 45.

Die Idee, in welcher der Wille den höchsten Grad seiner Objektivation erreicht, unmittelbar anschaulich darzustellen, ist endlich die große Aufgabe der Historienmalerei und der Skulptur. Die objektive Seite der Freude am Schönen ist hier durchaus überwiegend und die subjektive in den Hintergrund ge-

*) Jakob Böhm, in seinem Buche de Signatura rerum, Kap. 1, §. 15, 16, 17, sagt: „Und ist kein Ding in der Natur, es offenbart seine innerliche Gestalt auch äußerlich: denn das Innerliche arbeitet stets zur Offenbarung. — — — Ein jedes Ding hat seinen Mund zur Offenbarung. — — — Und das ist die Natursprache, darin jedes Ding aus seiner Eigenschaft redet und sich immer selber offenbart und darstellt. — — — Denn ein jedes Ding offenbart seine Mutter, die die Essenz und den Willen zur Gestaltnis also gibt."

treten. Ferner ist zu beachten, daß noch auf der nächsten Stufe unter dieser, in der Tiermalerei, das Charakteristische völlig eins mit dem Schönen ist: der am meisten charakteristische Löwe, Wolf, Pferd, Schaf, Stier, war auch allemal der schönste. Der Grund hievon ist, daß die Tiere nur Gattungscharakter, keinen Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individuum; jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichen Individuo vollkommen darzustellen.

Menschliche Schönheit ist ein objektiver Ausdruck, welcher die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit bezeichnet, die Idee des Menschen überhaupt, vollständig ausgedrückt in der angeschauten Form. So sehr hier aber auch die objektive Seite des Schönen hervortritt; so bleibt die subjektive doch ihre stete Begleiterin: und eben weil kein Objekt uns so schnell zum rein ästhetischen Anschauen hinreißt, wie das schönste Menschenantlitz und Gestalt, bei deren Anblick uns augenblicklich ein unaussprechliches Wohlgefallen ergreift und über uns selbst und alles was uns quält hinaushebt; so ist dieses nur dadurch möglich, daß diese allerdeutlichste und reinste Erkennbarkeit des Willens uns auch am leichtesten und schnellsten in den Zustand des reinen Erkennens versetzt, in welchem unsere Persönlichkeit, unser Wollen mit seiner steten Pein, verschwindet, so lange die rein ästhetische Freude anhält: daher sagt Goethe: „Wer die menschliche Schönheit erblickt, den kann nichts Uebles anwehen: er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Uebereinstimmung." — Daß nun der Natur eine schöne Menschengestalt gelingt, müssen wir daraus erklären, daß der Wille, indem er sich auf dieser höchsten Stufe in einem Individuo objektiviert, durch glückliche Umstände und seine Kraft, alle die Hindernisse und den Widerstand vollkommen besiegt, welche ihm die Willenserscheinungen niedriger Stufen entgegensetzen, dergleichen die Naturkräfte sind, welchen er die allen angehörende Materie immer erst abgewinnen und entreißen muß. Ferner hat die Erscheinung des Willens auf den obern Stufen immer die Mannigfaltigkeit in ihrer Form: schon der Baum ist nur ein systematisches Aggregat der zahllos wiederholten sprossenden Fasern: diese Zusammensetzung nimmt höher herauf immer mehr zu, und der menschliche Körper ist ein höchst kombiniertes System ganz verschiedener Teile, deren

jeder ein dem Ganzen untergeordnetes, aber doch auch eigentümliches Leben, vita propria, hat: daß nun alle diese Teile gerade auf die gehörige Weise dem Ganzen untergeordnet und einander nebengeordnet seien, harmonisch zur Darstellung des Ganzen konspirieren, nichts übermäßig, nichts verkümmert sei; — dies alles sind die seltenen Bedingungen, deren Resultat die Schönheit, der vollkommen ausgeprägte Gattungscharakter ist. — So die Natur. Wie aber die Kunst? — Man meint, durch Nachahmung der Natur. — Woran soll aber der Künstler ihr gelungenes und nachzuahmendes Werk erkennen und es unter den mißlungenen herausfinden; wenn er nicht vor der Erfahrung das Schöne antizipiert? Hat überdies auch jemals die Natur einen in allen Teilen vollkommen schönen Menschen hervorgebracht? — Da hat man gemeint, der Künstler müsse die an viele Menschen einzeln verteilten schönen Teile zusammensuchen und aus ihnen ein schönes Ganzes zusammensetzen: eine verkehrte und besinnungslose Meinung. Denn es frägt sich abermals, woran soll er erkennen, daß gerade diese Formen die schönen sind und jene nicht? — Auch sehen wir, wie weit in der Schönheit die alten deutschen Maler durch Nachahmung der Natur gekommen sind. Man betrachte ihre nackten Figuren. — Rein a posteriori und aus bloßer Erfahrung ist gar keine Erkenntnis des Schönen möglich: sie ist immer, wenigstens zum Teil, a priori, wiewohl von ganz anderer Art, als die uns a priori bewußten Gestaltungen des Satzes vom Grunde. Diese betreffen die allgemeine Form der Erscheinung als solcher, wie sie die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt begründet, das allgemeine, ausnahmslose Wie des Erscheinens, und aus dieser Erkenntnis geht Mathematik und reine Naturwissenschaft hervor: jene andere Erkenntnisart a priori hingegen, welche die Darstellung des Schönen möglich macht, betrifft, statt der Form, den Inhalt der Erscheinungen, statt des Wie, das Was des Erscheinens. Daß wir alle die menschliche Schönheit erkennen, wenn wir sie sehen, im echten Künstler aber dies mit solcher Klarheit geschieht, daß er sie zeigt, wie er sie nie gesehen hat, und die Natur in seiner Darstellung übertrifft; dies ist nur dadurch möglich, daß der Wille, dessen adäquate Objektivation, auf ihrer höchsten Stufe, hier beurteilt und gefunden werden soll, ja wir selbst sind. Dadurch allein haben wir in der Tat eine Antizipation dessen, was die Natur (die ja eben der Wille ist, der unser eigenes Wesen ausmacht) darzustellen sich bemüht; welche Antizipation im echten Genius von dem Grade der Besonnenheit begleitet ist, daß er, indem er im einzelnen Dinge dessen

Idee erkennt, gleichsam die Natur auf halbem Worte versteht und nun rein ausspricht, was sie nur stammelt, daß er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „Das war es, was du sagen wolltest!" und „Ja, das war es!" hallt es aus dem Kenner wider. — Nur so konnte der geniale Grieche den Urtypus der menschlichen Gestalt finden und ihn als Kanon der Schule der Skulptur aufstellen; und auch allein vermöge einer solchen Antizipation ist es uns allen möglich, das Schöne da, wo es der Natur im einzelnen wirklich gelungen ist, zu erkennen. Diese Antizipation ist das Ideal: es ist die Idee, sofern sie, wenigstens zur Hälfte, a priori erkannt ist und, indem sie als solche dem a posteriori durch die Natur Gegebenen ergänzend entgegenkommt, für die Kunst praktisch wird. Die Möglichkeit solcher Antizipation des Schönen a priori im Künstler, wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner, liegt darin, daß Künstler und Kenner das An-sich der Natur, der sich objektivierende Wille, selbst sind. Denn nur vom Gleichen, wie Empedokles sagte, wird das Gleiche erkannt: nur Natur kann sich selbst verstehen; nur Natur wird sich selbst ergründen: aber auch nur vom Geist wird der Geist vernommen*).

Die verkehrte, wiewohl vom Xenophontischen Sokrates ausgesprochene Meinung (Stobaei Floril. Vol. 2, p. 384), daß die Griechen das aufgestellte Ideal menschlicher Schönheit ganz empirisch durch Zusammenlesen einzelner schönen Teile, hier ein Knie, dort einen Arm entblößend und merkend, aufgefunden hätten, hat übrigens eine ihr ganz analoge im Betreff der Dichtkunst, nämlich die Annahme, daß z. B. Shakespeare die unzählig mannigfaltigen, so wahren, so gehaltenen, so aus der Tiefe herausgearbeiteten Charaktere in seinen Dramen, aus seiner eigenen Erfahrung im Weltleben sich gemerkt und dann wiedergegeben hätte. Die Unmöglichkeit und Absurdität solcher Annahme bedarf keiner Auseinandersetzung: es ist offenbar, daß der Genius, wie er die Werke der bildenden Kunst nur durch eine ahndende Antizipation des Schönen hervorbringt, so die Werke der Dichtkunst nur durch eine ebensolche Antizipation des Cha-

*) Der letzte Satz ist die Verdeutschung des il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit des Helvetius, welches ich in der ersten Ausgabe nicht anzumerken brauchte. Aber seitdem ist durch den verdummenden Einfluß der Hegelschen Afterweisheit die Zeit so heruntergebracht und so roh geworden, daß mancher wohl gar wähnen könnte, auch hier werde auf den Gegensatz von „Geist und Natur" angespielt: daher ich genötigt bin, mich gegen das Unterschieben solcher Pöbelphilosopheme ausdrücklich zu verwahren.

rakteristischen; wenngleich beide der Erfahrung bedürfen, als eines Schemas, woran allein jenes ihnen a priori dunkel Bewußte zur vollen Deutlichkeit hervorgerufen wird und die Möglichkeit besonnener Darstellung nunmehr eintritt.

Menschliche Schönheit wurde oben erklärt als die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit. Sie drückt sich aus durch die Form: und diese liegt im Raume allein und hat keine notwendige Beziehung auf die Zeit, wie z. B. die Bewegung eine hat. Wir können insofern sagen: die adäquate Objektivation des Willens durch eine bloß räumliche Erscheinung ist Schönheit, im objektiven Sinn. Die Pflanze ist keine andere, als eine solche bloß räumliche Erscheinung des Willens; da keine Bewegung und folglich keine Beziehung auf die Zeit (abgesehen von ihrer Entwickelung) zum Ausdruck ihres Wesens gehört: ihre bloße Gestalt spricht ihr ganzes Wesen aus und legt es offen dar. Tier und Mensch aber bedürfen zur vollständigen Offenbarung des in ihnen erscheinenden Willens noch einer Reihe von Handlungen, wodurch jene Erscheinung in ihnen eine unmittelbare Beziehung auf die Zeit erhält. Dies alles ist schon im vorigen Buch erörtert worden: an unsere gegenwärtige Betrachtung knüpft es sich durch folgendes: Wie die bloß räumliche Erscheinung des Willens diesen auf jeder bestimmten Stufe vollkommen oder unvollkommen objektivieren kann, was eben Schönheit oder Häßlichkeit ausmacht; so kann auch die zeitliche Objektivation des Willens, d. i. die Handlung, und zwar die unmittelbare, also die Bewegung, dem Willen, der sich in ihr objektiviert, rein und vollkommen entsprechen, ohne fremde Beimischung, ohne Ueberflüssiges, ohne Ermangelndes, nur gerade den bestimmten, jedesmaligen Willensakt ausdrückend; — oder auch dies alles sich umgekehrt verhalten. Im ersten Fall geschieht die Bewegung mit Grazie; im andern ohne solche. Wie also Schönheit die entsprechende Darstellung des Willens überhaupt durch seine bloß räumliche Erscheinung ist; so ist Grazie die entsprechende Darstellung des Willens durch seine zeitliche Erscheinung, d. h. der vollkommen richtige und angemessene Ausdruck jedes Willensaktes, durch die ihn objektivierende Bewegung und Stellung. Da Bewegung und Stellung den Leib schon voraussetzen; so ist Winckelmanns Ausdruck sehr richtig und treffend, wenn er sagt: „Die Grazie ist das eigentümliche Verhältnis der handelnden Person zur Handlung.“ (Werke, Bd. 1, 258.) Es ergibt sich von selbst, daß Pflanzen zwar Schönheit, aber keine Grazie beigelegt werden kann, es sei denn im figürlichen Sinn; Tieren

und Menschen aber beides, Schönheit und Grazie. Die Grazie besteht, dem Gesagten zufolge, darin, daß jede Bewegung und Stellung auf die leichteste, angemessenste und bequemste Art ausgeführt werde und sonach der rein entsprechende Ausdruck ihrer Absicht, oder des Willensaktes sei, ohne Ueberflüssiges, was als zweckwidriges, bedeutungsloses Hantieren oder verdrehte Stellung, ohne Ermangelndes, was als hölzerne Steifheit sich darstellt. Die Grazie setzt ein richtiges Ebenmaß aller Glieder, einen regelrechten, harmonischen Körperbau, als ihre Bedingung, voraus; da nur mittelst dieser die vollkommene Leichtigkeit und augenscheinliche Zweckmäßigkeit in allen Stellungen und Bewegungen möglich ist: also ist die Grazie nie ohne einen gewissen Grad der Schönheit des Körpers. Beide vollkommen und im Verein sind die deutlichste Erscheinung des Willens auf der obersten Stufe seiner Objektivation.

Es gehört, wie oben erwähnt, zum Auszeichnenden der Menschheit, daß bei ihr der Charakter der Gattung und der des Individuums auseinandertreten, so daß, wie im vorigen Buch gesagt, jeder Mensch gewissermaßen eine ganz eigentümliche Idee darstellt. Die Künste daher, deren Zweck die Darstellung der Idee der Menschheit ist, haben neben der Schönheit, als dem Charakter der Gattung, noch den Charakter des Individuums, welcher vorzugsweise *Charakter* genannt wird, zur Aufgabe; diesen jedoch auch nur wieder, sofern er nicht als etwas Zufälliges, dem Individuo in seiner Einzelheit ganz und gar Eigentümliches anzusehen ist, sondern als eine gerade in diesem Individuo besonders hervortretende Seite der Idee der Menschheit, zu deren Offenbarung die Darstellung desselben daher zweckdienlich ist. Also muß der Charakter, obzwar als solcher individuell, dennoch idealisch, d. h. mit Hervorhebung seiner Bedeutsamkeit, in Hinsicht auf die Idee der Menschheit überhaupt (zu deren Objektivierung er auf seine Weise beiträgt) aufgefaßt und dargestellt werden: außerdem ist die Darstellung Porträt, Wiederholung des einzelnen als solchen, mit allen Zufälligkeiten. Und selbst auch das Porträt soll, wie Winckelmann sagt, das Ideal des Individuums sein.

Jener idealisch aufzufassende *Charakter*, der die Hervorhebung einer eigentümlichen Seite der Idee der Menschheit ist, stellt sich nun sichtbar dar, teils durch die bleibende Physiognomie und Korporisation, teils durch vorübergehenden Affekt und Leidenschaft, Modifikation des Erkennens und Wollens gegenseitig durcheinander, welches alles sich in Miene und Bewegung ausdrückt. Da das Individuum immer der Menschheit

angehört und andererseits die Menschheit sich immer im Individuo und sogar mit eigentümlicher idealer Bedeutsamkeit desselben offenbart; so darf weder die Schönheit durch den Charakter, noch dieser durch jene aufgehoben werden: weil Aufhebung des Gattungscharakters durch den des Individuums Karikatur, und Aufhebung des Individuellen durch den Gattungscharakter Bedeutungslosigkeit geben würde. Daher wird die Darstellung, indem sie auf Schönheit ausgeht, welches hauptsächlich die Skulptur tut, dennoch diese (d. i. den Gattungscharakter) immer in etwas durch den individuellen Charakter modifizieren und die Idee der Menschheit immer auf eine bestimmte, individuelle Weise, eine besondere Seite derselben hervorhebend, ausdrücken; weil das menschliche Individuum als solches gewissermaßen die Dignität einer eigenen Idee hat und der Idee der Menschheit es eben wesentlich ist, daß sie sich in Individuen von eigentümlicher Bedeutsamkeit darstellt. Daher finden wir in den Werken der Alten die von ihnen deutlich aufgefaßte Schönheit nicht durch eine einzige, sondern durch viele, verschiedenen Charakter tragende Gestalten ausgedrückt, gleichsam immer von einer andern Seite gefaßt, und demzufolge anders dargestellt im Apoll, anders im Bacchus, anders im Herkules, anders im Antinous: ja, das Charakteristische kann das Schöne beschränken und endlich sogar bis zur Häßlichkeit hervortreten, im trunkenen Silen, im Faun usw. Geht aber das Charakteristische bis zur wirklichen Aufhebung des Charakters der Gattung, also bis zum Unnatürlichen; so wird es Karikatur. — Noch viel weniger aber, als die Schönheit, darf die Grazie durch das Charakteristische beeinträchtigt werden: welche Stellung und Bewegung auch der Ausdruck des Charakters erfordert; so muß sie doch auf die der Person angemessenste, zweckmäßigste, leichteste Weise vollzogen werden. Dies wird nicht nur der Bildhauer und Maler, sondern auch jeder gute Schauspieler beobachten: sonst entsteht auch hier Karikatur, als Verzerrung, Verrenkung.

In der Skulptur bleiben Schönheit und Grazie die Hauptsache. Der eigentliche Charakter des Geistes, hervortretend in Affekt, Leidenschaft, Wechselspiel des Erkennens und Wollens, durch den Ausdruck des Gesichts und der Gebärde allein darstellbar, ist vorzüglich Eigentum der Malerei. Denn obwohl Augen und Farbe, welche außer dem Gebiet der Skulptur liegen, viel zur Schönheit beitragen; so sind sie doch für den Charakter noch weit wesentlicher. Ferner entfaltet sich die Schönheit vollständiger der Betrachtung aus mehreren Standpunkten: hin-

gegen kann der Ausdruck, der Charakter, auch aus einem Standpunkt vollkommen aufgefaßt werden.

Weil Schönheit offenbar der Hauptzweck der Skulptur ist, hat Lessing die Tatsache, daß der Laokoon nicht schreiet, daraus zu erklären gesucht, daß das Schreien mit der Schönheit nicht zu vereinigen sei. Da dem Lessing dieser Gegenstand das Thema, oder wenigstens der Anknüpfungspunkt, eines eigenen Buches ward, auch vor und nach ihm so vieles über denselben geschrieben ist; so möge es mir vergönnt sein, hier episodisch meine Meinung darüber vorzutragen, obwohl eine so spezielle Erörterung nicht eigentlich in den Zusammenhang unserer durchaus auf das Allgemeine gerichteten Betrachtung gehört.

§ 46.

Daß Laokoon, in der berühmten Gruppe, nicht schreiet, ist offenbar, und die allgemeine, immer wiederkehrende Befremdung darüber muß daher rühren, daß in seiner Lage wir alle schreien würden: und so fordert es auch die Natur; da bei dem heftigsten physischen Schmerz und plötzlich eingetretener größter körperlicher Angst, alle Reflexion, die etwa ein schweigendes Dulden herbeiführen könnte, gänzlich aus dem Bewußtsein verdrängt wird, und die Natur sich durch Schreien Luft macht, wodurch sie zugleich den Schmerz und die Angst ausdrückt, den Retter herbeiruft und den Angreifer schreckt. Schon Winckelmann vermißte daher den Ausdruck des Schreiens: aber indem er die Rechtfertigung des Künstlers suchte, machte er eigentlich den Laokoon zu einem Stoiker, der es seiner Würde nicht gemäß hält, secundum naturam zu schreien, sondern zu seinem Schmerz sich noch den nutzlosen Zwang auflegt, die Aeußerungen desselben zu verbeißen: Winckelmann sieht daher in ihm „den geprüften Geist eines großen Mannes, welcher mit Martern ringt und den Ausdruck der Empfindung zu unterdrücken und in sich zu verschließen sucht: er bricht nicht in lautes Geschrei aus, wie beim Virgil, sondern es entsteigen ihm nur bange Seufzer," usw., (Werke, Bd. 7, S. 98. — Dasselbe ausführlicher Bd. 6, S. 104 fg.). Diese Meinung Winckelmanns kritisiert nun Lessing in seinem Laokoon und verbesserte sie auf die oben angegebene Weise: an die Stelle des psychologischen Grundes setzte er den rein ästhetischen, daß die Schönheit das Prinzip der alten Kunst, den Ausdruck des Schreiens nicht zulasse. Ein anderes Argument, welches er hinzufügt, daß nämlich nicht ein ganz vorübergehender und keiner Dauer fähiger Zustand im un-

beweglichen Kunstwerk dargestellt werden dürfe, hat hundert Beispiele von vortrefflichen Figuren gegen sich, die in ganz flüchtigen Bewegungen, tanzend, ringend, haschend usw. festgehalten sind. Ja, Goethe in dem Aufsatz über den Laokoon, welcher die Propyläen eröffnet (S. 8), hält die Wahl eines solchen ganz vorübergehenden Moments geradezu für notwendig. — In unsern Tagen entschied nun Hirt (Horen, 1797, zehntes St.), alles auf die höchste Wahrheit des Ausdrucks zurückführend, die Sache dahin, daß Laokoon nicht schreiet, weil er, schon im Begriff am Stickfluß zu sterben, nicht mehr schreien kann. Zuletzt hat Fernow (Römische Studien, Bd. 1, Seite 426 fg.) alle jene drei Meinungen erörtert und abgewogen, selbst jedoch keine neue hinzugetan, sondern jene drei vermittelt und vereinigt.

Ich kann nicht umhin mich zu verwundern, daß so nachdenkende und scharfsinnige Männer mühsam unzulängliche Gründe aus der Ferne herbeiziehen, psychologische, ja physiologische Argumente ergreifen, um eine Sache zu erklären, deren Grund ganz nahe liegt und dem Unbefangenen gleich offenbar ist, — und besonders daß Lessing, welcher der richtigen Erklärung so nahe kam, dennoch den eigentlichen Punkt keineswegs getroffen hat.

Vor aller psychologischen und physiologischen Untersuchung, ob Laokoon in seiner Lage schreien wird oder nicht, welches ich übrigens ganz und gar bejahen würde, ist in Hinsicht auf die Gruppe zu entscheiden, daß das Schreien in ihr nicht dargestellt werden durfte, allein aus dem Grunde, weil die Darstellung desselben gänzlich außer dem Gebiete der Skulptur liegt. Man konnte nicht aus Marmor einen schreienden Laokoon hervorbringen, sondern nur einen den Mund aufreißenden und zu schreien sich fruchtlos bemühenden, einen Laokoon, dem die Stimme im Halse stecken geblieben, vox faucibus haesit. Das Wesen, und folglich auch die Wirkung des Schreiens auf den Zuschauer, liegt ganz allein im Laut, nicht im Mundaufsperren. Dieses letztere, das Schreien notwendig begleitende Phänomen muß erst durch den dadurch hervorgebrachten Laut motiviert und gerechtfertigt werden: dann ist es, als für die Handlung charakteristisch, zulässig, ja notwendig, wenn es gleich der Schönheit Abbruch tut. Allein in der bildenden Kunst, der die Darstellung des Schreiens selbst ganz fremd und unmöglich ist, das gewaltsame, alle Züge und den übrigen Ausdruck störende Mittel zum Schreien, das Mundaufsperren darzustellen, wäre wirklich un-

verständig; weil man dann das im übrigen viele Aufopferungen fordernde Mittel vor die Augen brächte, während der Zweck desselben, das Schreien selbst, zusamt dessen Wirkung auf das Gemüt, ausbliebe. Ja, was noch mehr ist, man brächte dadurch den jedesmal lächerlichen Anblick einer ohne Wirkung bleibenden Anstrengung hervor, wirklich dem zu vergleichen, welchen sich ein Spaßvogel verschaffte, indem er dem schlafenden Nachtwächter das Horn mit Wachs fest verstopfte, ihn dann mit Feuergeschrei weckt und sich an dessen fruchtlosen Anstrengungen zum Blasen ergötze. — Wo hingegen die Darstellung des Schreiens im Gebiet der darstellenden Kunst liegt, ist es durchaus zulässig, weil es der Wahrheit dient, d. i. der vollständigen Darstellung der Idee. So in der Dichtkunst, welche zur anschaulichen Darstellung die Phantasie des Lesers in Anspruch nimmt: daher schreit bei Virgil der Laokoon wie ein Stier, der sich losgerissen, nachdem ihn die Axt getroffen: daher läßt Homer (Il., XX, 48—53) den Mars und die Minerva ganz entsetzlich schreien, ihrer Götterwürde sowohl, als Götterschönheit unbeschadet. Ebenso in der Schauspielkunst: Laokoon auf der Bühne muß schlechterdings schreien: auch läßt Sophokles den Philoktet schreien, und er wird auf der alten Bühne allerdings wirklich geschrien haben. Als eines ganz ähnlichen Falles, erinnere ich mich in London den berühmten Schauspieler Kemble, in einem aus dem Deutschen übersetzten Stück, Pizarro, den Amerikaner Rolla darstellen gesehen zu haben, einen Halbwilden, aber von sehr edlem Charakter: dennoch, als er verwundet wurde, schrie er laut und heftig auf, was von großer und vortrefflicher Wirkung war, weil es, als höchst charakteristisch, zur Wahrheit viel beitrug. — Hingegen ein gemalter oder steinerner stummer Schreier wäre noch viel lächerlicher, als gemalte Musik, die schon in Goethes Propyläen gerügt wird; da das Schreien dem übrigen Ausdruck und der Schönheit viel mehr Abbruch tut, als die Musik, welche meistens nur Hände und Arme beschäftigt und als eine die Person charakterisierende Handlung anzusehen ist, ja insofern ganz füglich gemalt werden kann, sobald sie nur keine gewaltsame Bewegung des Körpers, oder Verziehung des Mundes erfordert: so z. B. die heilige Cäcilia an der Orgel, Raphaels Violinspieler, in der Galerie Sciarra zu Rom u. a. m. — Weil nun also, wegen der Grenzen der Kunst, der Schmerz des Laokoon nicht durch Schreien ausgedrückt werden durfte, mußte der Künstler jeden andern Ausdruck desselben in Bewegung setzen: dies hat er in der höchsten Vollendung geleistet, wie es Winckelmann (Werke, Bd. 6, S. 104 fg.) so meisterhaft

schildert, dessen vortreffliche Beschreibung daher ihren vollen Wert und Wahrheit behält, sobald man nur vom Unterlegen stoischer Gesinnung abstrahiert *).

§ 47.

Weil Schönheit nebst Grazie der Hauptgegenstand der Skulptur ist, liebt sie das Nackte und leidet Bekleidung nur, sofern diese die Formen nicht verbirgt. Sie bedient sich der Draperie nicht als einer Verhüllung, sondern als einer mittelbaren Darstellung der Form, welche Darstellungsweise den Verstand sehr beschäftigt, indem er zur Anschauung der Ursache, nämlich der Form des Körpers, nur durch die allein unmittelbar gegebene Wirkung, den Faltenwurf gelangt. Sonach ist in der Skulptur die Draperie gewissermaßen das, was in der Malerei die Verkürzung ist. Beide sind Andeutungen, aber nicht symbolische, sondern solche, welche, wenn sie gelungen sind, den Verstand unmittelbar zwingen, das Angedeutete, ebenso als ob es wirklich gegeben wäre, anzuschauen.

Es sei mir erlaubt, hier beiläufig ein die redenden Künste betreffendes Gleichnis einzuschalten. Nämlich, wie die schöne Körperform bei der leichtesten, oder bei gar keiner Bekleidung am vorteilhaftesten sichtbar ist, und daher ein sehr schöner Mensch, wenn er zugleich Geschmack hätte und auch demselben folgen dürfte, am liebsten beinahe nackt, nur nach Weise der Antiken bekleidet, gehen würde; — ebenso nun wird jeder schöne und gedankenreiche Geist sich immer auf die natürlichste, unumwundenste, einfachste Weise ausdrücken, bestrebt, wenn es irgend möglich ist, seine Gedanken andern mitzuteilen, um dadurch die Einsamkeit, die er in einer Welt wie diese empfinden muß, sich zu erleichtern: umgekehrt nun aber wird Geistesarmut, Verworrenheit, Verschrobenheit sich in die gesuchtesten Ausdrücke und dunkelsten Redensarten kleiden, um so in schwierige und pomphafte Phrasen kleine, winzige, nüchterne, oder alltägliche Gedanken zu verhüllen, demjenigen gleich, der, weil ihm die Majestät der Schönheit abgeht, diesen Mangel durch die Kleidung ersetzen will und unter barbarischem Putz, Flittern, Federn, Krausen, Puffen und Mantel, die Winzigkeit oder Häßlichkeit seiner Person zu verstecken sucht. So verlegen wie dieser, wenn er nackt gehen sollte, wäre mancher Autor, wenn man ihn zwänge, sein so pomphaftes, dunkles Buch in dessen kleinen, klaren Inhalt zu übersetzen.

*) Auch diese Episode hat ihre Ergänzung im Kap. 36 des zweiten Bandes erhalten.

§ 48.

Die Historienmalerei hat nun neben der Schönheit und Grazie noch den Charakter zum Hauptgegenstand, worunter überhaupt zu verstehen ist die Darstellung des Willens auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, wo das Individuum, als Hervorhebung einer besondern Seite der Idee der Menschheit, eigentümliche Bedeutsamkeit hat und diese nicht durch die bloße Gestalt allein, sondern durch Handlung jeder Art und die sie veranlassenden und begleitenden Modifikationen des Erkennens und Wollens, sichtbar in Miene und Gebärde zu erkennen gibt. Indem die Idee der Menschheit in diesem Umfange dargestellt werden soll, muß die Entfaltung ihrer Vielseitigkeit in bedeutungsvollen Individuen vor die Augen gebracht werden, und diese wieder können in ihrer Bedeutsamkeit nur durch mannigfaltige Szenen, Vorgänge und Handlungen sichtbar gemacht werden. Diese ihre unendliche Aufgabe löst nun die Historienmalerei dadurch, daß sie Lebensszenen jeder Art, von großer und geringer Bedeutsamkeit, vor die Augen bringt. Weder irgendein Individuum, noch irgendeine Handlung kann ohne Bedeutung sein: in allen und durch alle entfaltet sich mehr und mehr die Idee der Menschheit. Darum ist durchaus kein Vorgang des Menschenlebens von der Malerei auszuschließen. Man tut folglich den vortrefflichen Malern der Niederländischen Schule großes Unrecht, wenn man bloß ihre technische Fähigkeit schätzt, im übrigen aber verachtend auf sie herabsieht, weil sie meistens Gegenstände aus dem gemeinen Leben darstellten, man hingegen nur die Vorfälle aus der Weltgeschichte, oder biblischen Historie für bedeutsam hält. Man sollte zuvörderst bedenken, daß die innere Bedeutsamkeit einer Handlung von der äußern ganz verschieden ist und beide oft getrennt voneinander einhergehen. Die äußere Bedeutsamkeit ist die Wichtigkeit einer Handlung in Beziehung auf die Folgen derselben für und in der wirklichen Welt; also nach dem Satz vom Grunde. Die innere Bedeutsamkeit ist die Tiefe der Einsicht in die Idee der Menschheit, welche sie eröffnet, indem sie die seltener hervortretenden Seiten jener Idee an das Licht zieht, dadurch, daß sie deutlich und entschieden sich aussprechende Individualitäten, mittelst zweckmäßig gestellter Umstände, ihre Eigentümlichkeiten entfalten läßt. Nur die innere Bedeutsamkeit gilt in der Kunst: die äußere gilt in der Geschichte. Beide sind völlig unabhängig voneinander, können zusammen eintreten, aber auch jede allein erscheinen. Eine für die Geschichte höchst bedeutende Handlung

kann an innerer Bedeutsamkeit eine sehr alltägliche und gemeine sein: und umgekehrt kann eine Szene aus dem alltäglichen Leben von großer innerer Bedeutsamkeit sein, wenn in ihr menschliche Individuen und menschliches Tun und Wollen, bis auf die verborgensten Falten, in einem hellen und deutlichen Lichte erscheinen. Auch kann, bei sehr verschiedener äußerer Bedeutsamkeit, die innere die gleiche und selbe sein, so z. B. es für diese gleich gelten, ob Minister über der Landkarte um Länder und Völker streiten, oder Bauern in der Schenke über Spielkarten und Würfeln sich gegenseitig ihr Recht dartun wollen; wie es gleichviel ist, ob man mit goldenen, oder mit hölzernen Figuren Schach spielt. Außerdem sind die Szenen und Vorgänge, welche das Leben so vieler Millionen von Menschen ausmachen, ihr Tun und Treiben, ihre Not und ihre Freude, schon deshalb wichtig genug, um Gegenstand der Kunst zu sein, und müssen, durch ihre reiche Mannigfaltigkeit, Stoff genug geben zur Entfaltung der vielseitigen Idee der Menschheit. Sogar erregt die Flüchtigkeit des Augenblicks, welchen die Kunst in einem solchen Bilde (heutzutage Genrebild genannt) fixiert hat, eine leise, eigentümliche Rührung: denn die flüchtige Welt, welche sich unaufhörlich umgestaltet, in einzelnen Vorgängen, die doch das Ganze vertreten, festzuhalten im dauernden Bilde, ist eine Leistung der Malerkunst, durch welche sie die Zeit selbst zum Stillstande zu bringen scheint, indem sie das einzelne zur Idee seiner Gattung erhebt. Endlich haben die geschichtlichen und nach außen bedeutenden Vorwürfe der Malerei oft den Nachteil, daß gerade das Bedeutsame derselben nicht anschaulich darstellbar ist, sondern hinzugedacht werden muß. In dieser Hinsicht muß überhaupt die nominale Bedeutung des Bildes von der realen unterschieden werden: jene ist die äußere, aber nur als Begriff hinzukommende Bedeutung: diese die Seite der Idee der Menschheit, welche durch das Bild für die Anschauung offenbar wird. Z. B. jene sei Moses von der ägyptischen Prinzessin gefunden; ein für die Geschichte höchst wichtiger Moment: die reale Bedeutung hingegen, daß der Anschauung wirklich Gegebene, ist ein Findelkind von einer vornehmen Frau aus seiner schwimmenden Wiege gerettet: ein Vorfall, der sich öfter ereignet haben mag. Das Kostüm allein kann hier jenen bestimmten historischen Fall dem Gelehrten kenntlich machen; aber das Kostüm ist nur für die nominale Bedeutung gültig, für die reale aber gleichgültig: denn diese letztere kennt nur den Menschen als solchen, nicht die willkürlichen Formen. Aus der Geschichte genommene Vorwürfe haben vor den aus der bloßen Möglichkeit genommenen und da-

her nicht individuell, sondern nur generell zu benennenden, nichts voraus: denn das eigentlich Bedeutsame in jenen ist doch nicht das Individuelle, nicht die einzelne Begebenheit als solche, sondern das Allgemeine in ihr, die Seite der Idee der Menschheit, die sich durch sie ausspricht. Andererseits sind aber auch bestimmte historische Gegenstände deshalb keineswegs zu verwerfen: nur geht die eigentlich künstlerische Ansicht derselben, sowohl im Maler als im Betrachter, nie auf das individuell Einzelne in ihnen, was eigentlich das Historische ausmacht, sondern auf das Allgemeine, das sich darin ausspricht, auf die Idee. Auch sind nur solche historische Gegenstände zu wählen, wo die Hauptsache wirklich darstellbar ist und nicht bloß hinzugedacht werden muß: sonst entfernt sich die nominale Bedeutung zu sehr von der realen: das bei dem Bilde bloß Gedachte wird das Wichtigste und tut dem Angeschauten Abbruch. Wenn schon auf der Bühne es nicht taugt, daß (wie im französischen Trauerspiele) die Hauptsache hinter der Szene vorgeht; so ist es im Bilde offenbar ein noch weit größerer Fehler. Entschieden nachteilig wirken historische Vorwürfe nur dann, wann sie den Maler auf ein willkürlich und nicht nach Kunstzwecken, sondern nach anderen gewähltes Feld beschränken, vollends aber wann dieses Feld an malerischen und bedeutenden Gegenständen arm ist, wenn es z. B. die Geschichte eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch, d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Okzidents verachteten Winkelvolks ist, wie die Juden. — Da einmal zwischen uns und allen alten Völkern die Völkerwanderung so liegt, wie zwischen der jetzigen Erdoberfläche und jener, deren Organisationen sich uns nur versteinert zeigen, der einstige Wechsel des Meeresbettes; so ist es überhaupt als ein großes Unglück anzusehen, daß das Volk, dessen gewesene Kultur der unserigen hauptsächlich zur Unterlage dienen sollte, nicht etwa die Inder, oder die Griechen, oder auch nur die Römer waren, sondern gerade diese Juden. Besonders aber war es für die genialen Maler Italiens, im 15. und 16. Jahrhundert, ein schlimmer Stern, daß sie in dem engen Kreise, an den sie für die Wahl der Vorwürfe willkürlich gewiesen waren, zu Miseren aller Art greifen mußten: denn das Neue Testament ist, seinem historischen Teile nach, für die Malerei fast noch ungünstiger als das Alte, und die darauf folgende Geschichte der Märtyrer und Kirchenlehrer gar ein unglücklicher Gegenstand. Jedoch hat man von den Bildern, deren Gegenstand das Geschichtliche, oder Mythologie des Judentums und Christentums ist, gar sehr

diejenigen zu unterscheiden, in welchen der eigentliche, d. h. der ethische Geist des Christentums für die Anschauung offenbart wird, durch Darstellung von Menschen, welche dieses Geistes voll sind. Diese Darstellungen sind in der Tat die höchsten und bewunderungswürdigsten Leistungen der Malerkunst: auch sind sie nur den größten Meistern dieser Kunst, besonders dem Raphael und dem Correggio, diesem zumal in seinen früheren Bildern, gelungen. Gemälde dieser Art sind eigentlich gar nicht den historischen beizuzählen: denn sie stellen meistens keine Begebenheit, keine Handlung dar; sondern sind bloße Zusammenstellungen von Heiligen, dem Erlöser selbst, oft noch als Kind, mit seiner Mutter, Engeln usw. In ihren Mienen, besonders den Augen, sehen wir den Ausdruck, den Widerschein, der vollkommensten Erkenntnis, derjenigen nämlich, welche nicht auf einzelne Dinge gerichtet ist, sondern die Ideen, also das ganze Wesen der Welt und des Lebens, vollkommen aufgefaßt hat, welche Erkenntnis in ihnen auf den Willen zurückwirkend, nicht, wie jene andere, *Motive* für denselben liefert, sondern im Gegenteil ein *Quietiv* alles Wollens geworden ist, aus welchem die vollkommene Resignation, die der innerste Geist des Christentums wie der indischen Weisheit ist, das Aufgeben alles Wollens, die Zurückwendung, Aufhebung des Willens und mit ihm des ganzen Wesens dieser Welt, also die Erlösung, hervorgegangen ist. So sprachen jene ewig preiswürdigen Meister der Kunst durch ihre Werke die höchste Weisheit anschaulich aus. Und hier ist der Gipfel aller Kunst, welche, nachdem sie den Willen, in seiner adäquaten Objektität, den Ideen, durch alle Stufen verfolgt hat, von den niedrigsten, wo ihn Ursachen, dann wo ihn Reize und endlich wo ihn Motive so mannigfach bewegen und sein Wesen entfalten, nunmehr endigt mit der Darstellung seiner freien Selbstaufhebung durch das eine große Quietiv, welches ihm aufgeht aus der vollkommensten Erkenntnis seines eigenen Wesens *).

§ 49.

Allen unsern bisherigen Betrachtungen über die Kunst liegt überall die Wahrheit zum Grunde, daß das Objekt der Kunst, dessen Darstellung der Zweck des Künstlers ist, dessen Erkenntnis folglich seinem Werk als Keim und Ursprung vorhergehen muß, — eine *Idee*, in Platons Sinne, ist und durchaus nichts anderes: nicht das einzelne Ding, das Objekt der gemeinen

*) Diese Stelle setzt zu ihrem Verständnis das folgende Buch ganz und gar voraus.

Auffassung; auch nicht der Begriff, das Objekt des vernünftigen Denkens und der Wissenschaft. Obgleich Idee und Begriff etwas Gemeinsames haben, darin, daß beide als Einheiten eine Vielheit wirklicher Dinge vertreten; so wird doch die große Verschiedenheit beider, aus dem was im ersten Buch über den Begriff und im gegenwärtigen über die Idee gesagt ist, deutlich und einleuchtend genug geworden sein. Daß jedoch auch schon Platon diesen Unterschied rein aufgefaßt habe, will ich keineswegs behaupten; vielmehr sind manche seiner Beispiele von Ideen und seiner Erörterungen über dieselben bloß auf Begriffe anwendbar. Wir lassen inzwischen dieses auf sich beruhen und gehen unsern eigenen Weg, erfreut, so oft wir die Spur eines großen und edlen Geistes betreten, jedoch nicht seine Fußstapfen, sondern unser Ziel verfolgend. — Der Begriff ist abstrakt, diskursiv, innerhalb seiner Sphäre völlig unbestimmt, nur ihrer Grenze nach bestimmt, jedem, der nur Vernunft hat, erreichbar und faßlich, durch Worte ohne weitere Vermittelung mitteilbar, durch seine Definition ganz zu erschöpfen. Die Idee dagegen, allenfalls als adäquater Repräsentant des Begriffs zu definieren, ist durchaus anschaulich und, obwohl eine unendliche Menge einzelner Dinge vertretend, dennoch durchgängig bestimmt: vom Individuo als solchem wird sie nie erkannt, sondern nur von dem, der sich über alles Wollen und alle Individualität zum reinen Subjekt des Erkennens erhoben hat: also ist sie nur dem Genius und sodann dem, welcher durch, meistens von den Werken des Genius veranlaßte, Erhöhung seiner reinen Erkenntniskraft, in einer genialen Stimmung ist, erreichbar: daher ist sie nicht schlechthin, sondern nur bedingt mitteilbar, indem die aufgefaßte und im Kunstwerk wiederholte Idee jeden nur nach Maßgabe seines eigenen intellektualen Wertes anspricht; weshalb gerade die vortrefflichsten Werke jeder Kunst, die edelsten Erzeugnisse des Genius, der stumpfen Majorität der Menschen ewig verschlossene Bücher bleiben müssen und ihr unzugänglich sind, durch eine weite Kluft von ihr getrennt, gleich wie der Umgang der Fürsten dem Pöbel unzugänglich ist. Zwar lassen auch die Plattesten die anerkannt großen Werke auf Autorität gelten, um nämlich ihre eigene Schwäche nicht zu verraten: doch bleiben sie im stillen stets bereit, ihr Verdammungsurteil darüber auszusprechen, sobald man sie hoffen läßt, daß sie es können, ohne sich bloßzustellen, wo dann ihr lang verhaltener Haß gegen alles Große und Schöne, das sie nie ansprach und eben dadurch demütigte, und gegen die Urheber desselben, sich freudig Luft macht. Denn überhaupt um fremden

Wert willig und frei anzuerkennen und gelten zu lassen, muß man eigenen haben. Hierauf gründet sich die Notwendigkeit der Bescheidenheit bei allem Verdienst, wie auch der unverhältnismäßig laute Ruhm dieser Tugend, welche allein, aus allen ihren Schwestern, von jedem, der es wagt, einen irgendwie ausgezeichneten Mann zu preisen, jedesmal seinem Lobe angehängt wird, um zu versöhnen und den Zorn der Wertlosigkeit zu stillen. Was ist denn Bescheidenheit anderes, als geheuchelte Demut, mittelst welcher man, in einer von niederträchtigem Neide strotzenden Welt, für Vorzüge und Verdienste die Verzeihung derer erbetteln will, die keine haben? Denn wer sich keine anmaßt, weil er wirklich keine hat, ist nicht bescheiden, sondern nur ehrlich.

Die Idee ist die, vermöge der Zeit- und Raumform unserer intuitiven Apprehension, in die Vielheit zerfallene Einheit: hingegen der Begriff ist die, mittelst der Abstraktion unserer Vernunft, aus der Vielheit wiederhergestellte Einheit: sie kann bezeichnet werden als unitas post rem, jene als unitas ante rem. Endlich kann man den Unterschied zwischen Begriff und Idee noch gleichnisweise ausdrücken, indem man sagt: der Begriff gleicht einem toten Behältnis, in welchem, was man hineingelegt hat, wirklich nebeneinander liegt, aus welchem sich aber auch nicht mehr herausnehmen läßt (durch analytische Urteile), als man hineingelegt hat (durch synthetische Reflexion): die Idee hingegen entwickelt in dem, welcher sie gefaßt hat, Vorstellungen, die in Hinsicht auf den ihr gleichnamigen Begriff neu sind: sie gleicht einem lebendigen, sich entwickelnden, mit Zeugungskraft begabten Organismus, welcher hervorbringt, was nicht in ihm eingeschachtelt lag. —

Allem Gesagten zufolge ist nun der Begriff, so nützlich er für das Leben, und so brauchbar, notwendig und ergiebig er für die Wissenschaft ist, für die Kunst ewig unfruchtbar. Hingegen ist die aufgefaßte Idee die wahre und einzige Quelle jedes echten Kunstwerkes. In ihrer kräftigen Ursprünglichkeit wird sie nur aus dem Leben selbst, aus der Natur, aus der Welt geschöpft, und auch nur von dem echten Genius, oder von dem für den Augenblick bis zur Genialität Begeisterten. Nur aus solcher unmittelbaren Empfängnis entstehen echte Werke, die unsterbliches Leben in sich tragen. Eben weil die Idee anschaulich ist und bleibt, ist sich der Künstler der Absicht und des Zieles seines Werkes nicht in abstracto bewußt; nicht ein Begriff, sondern eine Idee schwebt ihm vor: daher kann er von seinem Tun keine Rechenschaft geben: er arbeitet, wie die Leute sich ausdrücken,

aus bloßem Gefühl und unbewußt, ja instinktmäßig. Hingegen Nachahmer, Manieristen, imitatores, servum pecus, gehen in der Kunst vom Begriff aus: sie merken sich, was an echten Werken gefällt und wirkt, machen sich es deutlich, fassen es im Begriff, also abstrakt, auf, und ahmen es nun, offen oder versteckt, mit kluger Absichtlichkeit nach. Sie saugen, gleich parasitischen Pflanzen, ihre Nahrung aus fremden Werken, und tragen, gleich den Polypen, die Farbe ihrer Nahrung. Ja, man könnte, im Vergleichen noch weiter gehend, behaupten, sie glichen Maschinen, die, was man hineinlegt, zwar sehr fein zerhacken und durcheinander mengen, aber nie verdauen können, so daß sich die fremden Bestandteile noch immer wiederfinden, aus der Mischung hervorsuchen und sondern ließen: der Genius allein gliche dagegen dem organischen, assimilierenden, umwandelnden und produzierenden Leibe. Denn er wird von den Vorgängern und ihren Werken zwar erzogen und gebildet; aber befruchtet wird er nur vom Leben und der Welt selbst unmittelbar, durch den Eindruck des Anschaulichen: daher schadet auch die höchste Bildung doch nie seiner Originalität. Alle Nachahmer, alle Manieristen fassen das Wesen fremder musterhafter Leistungen im Begriffe auf; aber Begriffe können nie einem Werke inneres Leben erteilen. Das Zeitalter, d. h. die jedesmalige stumpfe Menge, kennt selbst nur Begriffe und klebt daran, nimmt daher manierierte Werke mit schnellem und lautem Beifall auf: dieselben Werke sind aber nach wenig Jahren schon ungenießbar, weil der Zeitgeist, d. h. die herrschenden Begriffe, sich geändert haben, auf denen allein jene wurzeln konnten. Nur die echten Werke, welche aus der Natur, dem Leben, unmittelbar geschöpft sind, bleiben, wie diese selbst, ewig jung und stets urkräftig. Denn sie gehören keinem Zeitalter, sondern der Menschheit an: und wie sie eben deshalb von ihrem eigenen Zeitalter, welchem sich anzuschmiegen sie verschmähten, lau aufgenommen, und, weil sie die jedesmalige Verirrung desselben mittelbar und negativ aufdeckten, spät und ungern anerkannt wurden; so können sie dafür auch nicht veralten, sondern sprechen auch in der spätesten Zeit immer noch frisch und immer wieder neu an: dann sind sie auch dem Uebersehen- und Verkanntwerden nicht ferner ausgesetzt, da sie gekrönt und sanktioniert dastehen durch den Beifall der wenigen urteilsfähigen Köpfe, die einzeln und sparsam in den Jahrhunderten erscheinen*) und ihre Stimmen ablegen, deren langsam wachsende Summe die Autorität begründet, welche

*) Apparent rari, nantes in gurgite vasto.

ganz allein jener Richterstuhl ist, den man meint, wenn man an die Nachwelt appelliert. Jene sukzessiv erscheinenden einzelnen sind es ganz allein: denn die Masse und Menge der Nachwelt wird allezeit ebenso verkehrt und stumpf sein und bleiben, wie die Masse und Menge der Mitwelt allezeit war und allezeit ist. — Man lese die Klagen großer Geister, aus jedem Jahrhundert, über ihre Zeitgenossen: stets lauten sie wie von heute; weil das Geschlecht immer dasselbe ist. Zu jeder Zeit und in jeder Kunst vertritt Manier die Stelle des Geistes, der stets nur das Eigentum einzelner ist: die Manier aber ist das alte abgelegte Kleid der zuletzt dagewesenen und erkannten Erscheinung des Geistes. Dem allen gemäß wird, in der Regel, der Beifall der Nachwelt nicht anders, als auf Kosten des Beifalls der Mitwelt erworben; und umgekehrt*).

§ 50.

Wenn nun der Zweck aller Kunst Mitteilung der aufgefaßten Idee ist, welche eben in solcher Vermittelung durch den Geist des Künstlers, in der sie von allem Fremdartigen gesäubert und isoliert erscheint, nunmehr auch dem faßlich wird, der schwächere Empfänglichkeit und keine Produktivität hat: wenn ferner das Ausgehen vom Begriff in der Kunst verwerflich ist, so werden wir es nicht billigen können, wenn man ein Kunstwerk absichtlich und eingeständlich zum Ausdruck eines Begriffes bestimmt: dieses ist der Fall in der Allegorie. Eine Allegorie ist ein Kunstwerk, welches etwas anderes bedeutet, als es darstellt. Aber das Anschauliche, folglich auch die Idee, spricht unmittelbar und ganz vollkommen sich selbst aus, und bedarf nicht der Vermittelung eines andern, wodurch es angedeutet werde. Was also, auf diese Weise, durch ein ganz anderes angedeutet und repräsentiert wird, weil es nicht selbst vor die Anschauung gebracht werden kann, ist allemal ein Begriff. Durch die Allegorie soll daher immer ein Begriff bezeichnet und folglich der Geist des Beschauers von der dargestellten anschaulichen Vorstellung weg, auf eine ganz andere, abstrakte, nicht anschauliche, geleitet werden, die völlig außer dem Kunstwerke liegt: hier soll also Bild oder Statue leisten, was die Schrift, nur viel vollkommener, leistet. Was nun wir für den Zweck der Kunst erklären, Darstellung der nur anschaulich aufzufassenden Idee, ist hier nicht der Zweck. Für das, was aber hier beabsichtigt wird, ist auch gar keine große Vollendung des Kunstwerks erforderlich; son-

*) Hiezu Kap. 34 des zweiten Bandes.

dern es reicht hin, daß man sehe, was das Ding sein soll, da, sobald dies gefunden ist, der Zweck erreicht ist und der Geist nun auf eine ganz anderartige Vorstellung, auf einen abstrakten Begriff geführt wird, welcher das vorgesetzte Ziel war. Allegorien in der bildenden Kunst sind folglich nichts anderes, als Hieroglyphen: der Kunstwert, den sie übrigens als anschauliche Darstellungen haben mögen, kommt ihnen nicht als Allegorien, sondern anderweitig zu. Daß die Nacht von Corregio, der Genius des Ruhmes von Hannibal Caracci, die Horen von Poussin, sehr schöne Bilder sind, ist ganz davon zu trennen, daß sie Allegorien sind. Als Allegorien leisten sie nicht mehr, als eine Inschrift, ja eher weniger. Wir werden hier wieder an die oben gemachte Unterscheidung zwischen der realen und der nominalen Bedeutung eines Bildes erinnert. Die nominale ist hier eben das Allegorische als solches, z. B. der Genius des Ruhmes; die reale das wirklich Dargestellte: hier ein schöner geflügelter Jüngling, von schönen Knaben umflogen: dies spricht eine Idee aus: diese reale Bedeutung wirkt aber nur, solange man die nominale, allegorische vergißt: denkt man an diese, so verläßt man die Anschauung, und ein abstrakter Begriff beschäftigt den Geist: der Uebergang von der Idee zum Begriff ist aber immer ein Fall. Ja, jene nominale Bedeutung, jene allegorische Absicht, tut oft der realen Bedeutung, der anschaulichen Wahrheit, Eintrag: so z. B. die widernatürliche Beleuchtung in der Nacht von Correggio, die, so schön auch ausgeführt, doch bloß allegorisch motiviert und real unmöglich ist. Wenn also ein allegorisches Bild auch Kunstwert hat, so ist dieser von dem, was es als Allegorie leistet, ganz gesondert und unabhängig: ein solches Kunstwerk dient zweien Zwecken zugleich, nämlich dem Ausdruck eines Begriffes und dem Ausdruck einer Idee: nur letzterer kann Kunstzweck sein; der andere ist ein fremder Zweck, die spielende Ergötzlichkeit, ein Bild zugleich den Dienst einer Inschrift, als Hieroglyphe leisten zu lassen, erfunden zu gunsten derer, welche das eigentliche Wesen der Kunst nie ansprechen kann. Es ist damit, wie wenn ein Kunstwerk zugleich ein nützliches Werkzeug ist, wo es auch zweien Zwecken dient: z. B. eine Statue, die zugleich Kandelaber oder Karyatide ist, oder ein Basrelief, der zugleich der Schild des Achills ist. Reine Freunde der Kunst werden weder das eine noch das andere billigen. Zwar kann ein allegorisches Bild auch gerade in dieser Eigenschaft lebhaften Eindruck auf das Gemüt hervorbringen: dasselbe würde dann aber, unter gleichen Umständen, auch eine Inschrift wirken. Z. B. wenn in dem Gemüt eines Menschen der Wunsch nach Ruhm

dauernd und fest gewurzelt ist, indem er wohl gar den Ruhm als sein rechtmäßiges Eigentum ansieht, das ihm nur solange vorenthalten wird, als er noch nicht die Dokumente seines Besitzes produziert hat: und dieser tritt nun vor den Genius des Ruhmes mit seinen Lorbeerkronen; so wird sein ganzes Gemüt dadurch angeregt und seine Kraft zur Tätigkeit aufgerufen; aber dasselbe würde auch geschehen, wenn er plötzlich das Wort „Ruhm" groß und deutlich an der Wand erblickte. Oder wenn ein Mensch eine Wahrheit kundgemacht hat, die entweder als Aussage für das praktische Leben, oder als Einsicht für die Wissenschaft wichtig ist, derselbe aber keinen Glauben fand; so wird ein allegorisches Bild, die Zeit darstellend, wie sie den Schleier aufhebt und nun die nackte Wahrheit sehen läßt, gewaltig auf ihn wirken: aber dasselbe würde auch die Devise: „Le temps découvre la vérité" leisten. Denn was hier eigentlich wirkt, ist immer nur der abstrakte Gedanke, nicht das Angeschaute.

Ist nun, dem Gesagten gemäß, die Allegorie in der bildenden Kunst ein fehlerhaftes, einem der Kunst ganz fremden Zwecke dienendes Streben; so wird es vollends unerträglich, wenn es so weit abführt, daß die Darstellung gezwungener und gewaltsam herbeigezogener Deuteleien in das Alberne fällt. Dergleichen ist z. B. eine Schildkröte zur Andeutung weiblicher Eingezogenheit; das Herabblicken der Nemesis in den Busen ihres Gewandes, andeutend, daß sie auch ins Verborgene sieht; die Auslegung des Bellori, daß Hannibal Carracci die Wollust deswegen mit einem gelben Gewande bekleidet hat, weil er andeuten gewollt, daß ihre Freuden bald welken und gelb wie Stroh werden. — Wenn nun gar zwischen dem Dargestellten und dem dadurch angedeuteten Begriff durchaus keine auf Subsumtion unter jenen Begriff, oder auf Ideenassoziation gegründete Verbindung ist; sondern Zeichen und Bezeichnetes ganz konventionell, durch positive, zufällig veranlaßte Satzung zusammenhängen: dann nenne ich diese Abart der Allegorie *Symbol*. So ist die Rose Symbol der Verschwiegenheit, der Lorbeer Symbol des Ruhmes, die Palme Symbol des Sieges, die Muschel Symbol der Pilgrimschaft, das Kreuz Symbol der christlichen Religion: dahin gehören auch alle Andeutungen durch bloße Farben unmittelbar, wie Gelb als Farbe der Falschheit, und Blau als Farbe der Treue. Dergleichen Symbole mögen im Leben oft von Nutzen sein, aber der Kunst ist ihr Wert fremd; sie sind ganz wie Hieroglyphen, oder gar wie chinesische Wortschrift anzusehen und stehen wirklich in einer Klasse mit den

Wappen, mit dem Busch, der ein Wirtshaus andeutet, mit dem Schlüssel, an welchem man die Kammerherren, oder dem Leder, an welchem man die Bergleute erkennt. — Wenn endlich gewisse historische oder mythische Personen, oder personifizierte Begriffe, durch ein für allemal festgesetzte Symbole kenntlich gemacht werden; so wären wohl diese eigentlich *Embleme* zu nennen; dergleichen sind die Tiere der Evangelisten, die Eule der Minerva, der Apfel des Paris, der Anker der Hoffnung usw. Inzwischen versteht man unter Emblemen meistens jene sinnbildlichen, einfachen und durch ein Motto erläuterten Darstellungen, die eine moralische Wahrheit veranschaulichen sollen, davon es große Sammlungen, von J. Camerarius, Alciatus und anderen, gibt: sie machen den Uebergang zur poetischen Allegorie, davon weiter unten geredet wird. — Die griechische Skulptur wendet sich an die Anschauung, darum ist sie ästhetisch; die hindostanische wendet sich an den Begriff, daher ist sie bloß *symbolisch*.

Dieses auf unsere bisherigen Betrachtungen über das innere Wesen der Kunst gegründete und damit genau zusammenhängende Urteil über die Allegorie ist der Ansicht Winckelmanns gerade entgegengesetzt, welcher, weit entfernt, wie wir, die Allegorie für etwas dem Zweck der Kunst ganz Fremdes und ihn oft Störendes zu erklären, ihr überall das Wort redet, ja sogar (Werke, Bd. 1, S. 55 fg.) den höchsten Zweck der Kunst in die „Darstellung allgemeiner Begriffe und nichtsinnlicher Dinge" setzt. Es bleibe jedem überlassen, der einen oder der anderen Ansicht beizutreten. Nur wurde mir, bei diesen und ähnlichen, die eigentliche Metaphysik des Schönen betreffenden Ansichten Winckelmanns, die Wahrheit sehr deutlich, daß man die größte Empfänglichkeit und das richtigste Urteil über das Kunstschöne haben kann, ohne jedoch imstande zu sein, vom Wesen des Schönen und der Kunst abstrakte und eigentlich philosophische Rechenschaft zu geben: eben wir man sehr edel und tugendhaft sein und ein sehr zartes, mit der Genauigkeit einer Goldwage bei den einzelnen Fällen entscheidendes Gewissen haben kann, ohne deshalb imstande zu sein, die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen philosophisch zu ergründen und in abstracto darzustellen.

Ein ganz anderes Verhältnis hat aber die Allegorie zur *Poesie*, als zur bildenden Kunst, und wenngleich hier verwerflich, ist sie dort sehr zulässig und zweckdienlich. Denn in der bildenden Kunst leitet sie vom gegebenen Anschaulichen, dem eigentlichen Gegenstande aller Kunst, zu abstrakten Gedanken; in der Poesie ist aber das Verhältnis umgekehrt: hier ist das

in Worten unmittelbar gegebene der Begriff, und der nächste Zweck ist allemal von diesem auf das Anschauliche zu leiten, dessen Darstellung die Phantasie des Hörers übernehmen muß. Wenn in der bildenden Kunst vom unmittelbar Gegebenen auf ein anderes geleitet wird, so muß dies immer ein Begriff sein, weil hier nur das Abstrakte nicht unmittelbar gegeben werden kann, aber ein Begriff darf nie der Ursprung, und seine Mitteilung nie der Zweck eines Kunstwerkes sein. Hingegen in der Poesie ist der Begriff das Material, das unmittelbar Gegebene, welches man daher sehr wohl verlassen darf, um ein gänzlich verschiedenes Anschauliches hervorzurufen, in welchem das Ziel erreicht wird. Im Zusammenhang einer Dichtung kann mancher Begriff, oder abstrakte Gedanke, unentbehrlich sein, der gleichwohl an sich und unmittelbar gar keiner Anschaulichkeit fähig ist: dieser wird dann oft durch irgendein unter ihn zu subsumierendes Beispiel zur Anschaulichkeit gebracht. Solches geschieht schon in jedem tropischen Ausdruck, und geschieht in jeder Metapher, Gleichnis, Parabel und Allegorie, welche alle nur durch die Länge und Ausführlichkeit ihrer Darstellung sich unterscheiden. In den redenden Künsten sind dieserwegen Gleichnisse und Allegorien von trefflicher Wirkung. Wie schön sagt Cervantes vom Schlaf, um auszudrücken, daß er uns allen geistigen und körperlichen Leiden entziehe, „er sei ein Mantel, der den ganzen Menschen bedeckt". Wie schön drückt Kleist den Gedanken, daß Philosophen und Forscher das Menschengeschlecht aufklären, allegorisch aus, in dem Verse:

„Die, deren nächtliche Lampe den ganzen Erdball erleuchtet."

Wie stark und anschaulich bezeichnete Homer die unheilbringende Ate, indem er sagt: „sie hat zarte Füße, denn sie betritt nicht den harten Boden, sondern wandelt nur auf den Köpfen der Menschen" (Il., XIX, 91). Wie sehr wirkte die Fabel des Menenius Agrippa vom Magen und den Gliedern auf das ausgewanderte römische Volk. Wie schön drückt Platons schon erwähnte Allegorie von der Höhle, im Anfang des siebenten Buches der Republik, ein höchst abstraktes philosophisches Dogma aus. Ebenfalls ist als eine tiefsinnige Allegorie von philosophischer Tendenz die Fabel von der Persephone anzusehen, die dadurch, daß sie in der Unterwelt einen Granatapfel kostet, dieser anheimfällt: solches wird besonders einleuchtend durch die allem Lobe unerreichbare Behandlung dieser Fabel, welche Goethe dem Triumph der Empfindsamkeit als Episode eingeflochten hat. Drei ausführliche allegorische Werke sind mir bekannt: ein offen-

bares und eingeständliches ist der unvergleichliche Criticon des Balthasar Gracian, welcher in einem großen reichen Gewebe aneinander geknüpfter, höchst sinnreicher Allegorien besteht, die hier zur heitern Einkleidung moralischer Wahrheiten dienen, welchen er eben dadurch die größte Anschaulichkeit erteilt und uns durch den Reichtum seiner Erfindungen in Erstaunen setzt. Zwei versteckte aber sind der Don Quichotte und Gulliver in Liliput. Ersterer allegorisiert das Leben jedes Menschen, der nicht, wie die anderen, bloß sein persönliches Wohl besorgen will, sondern einen objektiven, idealen Zweck verfolgt, welcher sich seines Denkens und Wollens bemächtigt hat; womit er sich dann in dieser Welt freilich sonderbar ausnimmt. Beim Gulliver darf man nur alles Physische geistig nehmen, um zu merken, was der satirical rogue, wie ihn Hamlet nennen würde, damit gemeint hat. — Indem nun also der poetischen Allegorie der Begriff immer das Gegebene ist, welches sie durch ein Bild anschaulich machen will, mag sie auch immerhin bisweilen durch ein gemaltes Bild ausgedrückt, oder unterstützt werden: dieses wird darum doch nicht als Werk der bildenden Kunst, sondern nur als bezeichnende Hieroglyphe betrachtet, und macht keinen Anspruch auf malerischen, sondern allein auf poetischen Wert. Solcher Art ist jene schöne allegorische Vignette Lavaters, die auf jeden edlen Verfechter der Wahrheit so herzstärkend wirken muß: eine Hand, die ein Licht haltend von einer Wespe gestochen wird, während oben an der Flamme sich Mücken verbrennen: darunter das Motto:

„Und ob's auch der Mücke den Flügel versengt,
Den Schädel und all sein Gehirnchen zersprengt;
Licht bleibet doch Licht;
Und wenn auch die grimmigste Wespe mich sticht,
Ich laß' es doch nicht."

Hieher gehört ferner jener Grabstein mit dem ausgeblasenen dampfenden Licht und der Unterschrift:

„Wann's aus ist, wird es offenbar,
Ob's Talglicht, oder Wachslicht war." —

Dieser Art endlich ist ein altdeutscher Stammbaum, auf welchem der letzte Sprößling der hoch hinaufreichenden Familie den Entschluß, sein Leben in gänzlicher Enthaltsamkeit und Keuschheit zu Ende zu führen und daher sein Geschlecht aussterben zu lassen, dadurch ausdrückte, daß er selbst an der Wurzel des vielzweigichten Baumes abgebildet, mit einer Schere den Baum über sich abschneidet. Dahin gehören überhaupt die oben erwähnten, gewöhnlich Embleme genannten Sinnbilder, welche man auch bezeichnen könnte als kurze gemalte Fabeln mit aus-

gesprochener Moral. — Allegorien dieser Art sind immer den poetischen, nicht den malerischen beizuzählen und eben dadurch gerechtfertigt: auch bleibt hier die bildliche Ausführung immer Nebensache, und es wird von ihr nicht mehr gefordert, als daß sie die Sache nur kenntlich darstelle. Wie aber in der bildenden Kunst, so auch in der Poesie, geht die Allegorie in das Symbol über, wenn zwischen dem anschaulich Vorgeführten und dem damit bezeichneten Abstrakten kein anderer, als willkürlicher Zusammenhang ist. Weil eben alles Symbolische im Grunde auf Verabredung beruht, so hat unter anderen Nachteilen das Symbol auch den, daß seine Bedeutung mit der Zeit vergessen wird und es dann ganz verstummt: wer würde wohl, wenn man es nicht wüßte, erraten, warum der Fisch Symbol des Christentums ist? Nur ein Champollion*): denn es ist durch und durch eine phonetische Hieroglyphe. Daher steht jetzt als poetische Allegorie die Offenbarung des Johannes ungefähr so da, wie die Reliefs mit magnus Deus sol Mithra, an denen man noch immer auslegt**).

§ 51.

Wenn wir nun mit unseren bisherigen Betrachtungen über die Kunst im allgemeinen von den bildenden Künsten uns zur Poesie wenden; so werden wir nicht zweifeln, daß auch sie die Absicht hat, die Ideen, die Stufen der Objektivation des Willens, zu offenbaren und sie mit der Deutlichkeit und Lebendigkeit, in welcher das dichterische Gemüt sie auffaßte, dem Hörer mitzuteilen. Ideen sind wesentlich anschaulich: wenn daher in der Poesie das unmittelbar durch Worte mitgeteilte nur abstrakte Begriffe sind; so ist doch offenbar die Absicht, in den Repräsentanten dieser Begriffe den Hörer die Ideen des Lebens anschauen zu lassen, welches nur durch Beihilfe seiner eigenen Phantasie geschehen kann. Um aber diese dem Zweck entsprechend in Bewegung zu setzen, müssen die abstrakten Begriffe, welche das unmittelbare Material der Poesie wie der trockensten Prosa sind, so zusammengestellt werden, daß ihre Sphären sich dergestalt schneiden, daß keiner in seiner abstrakten Allgemeinheit beharren kann; sondern statt seiner ein anschaulicher Repräsentant vor die Phantasie tritt, den nun die Worte des Dichters immer weiter nach seiner Absicht modifizieren. Wie der Chemiker aus völlig klaren und durchsichtigen Flüssigkeiten, indem er sie vereinigt, feste Niederschläge erhält; so versteht der Dichter

*) J. F. Champollion-Figeac, Begründer der Aegyptologie.
**) Hiezu Kap. 36 des zweiten Bandes.

aus der abstrakten, durchsichtigen Allgemeinheit der Begriffe, durch die Art, wie er sie verbindet, das Konkrete, Individuelle, die anschauliche Vorstellung, gleichsam zu fällen. Denn nur anschaulich wird die Idee erkannt: Erkenntnis der Idee ist aber der Zweck aller Kunst. Die Meisterschaft in der Poesie, wie in der Chemie, macht fähig, allemal gerade den Niederschlag zu erhalten, welchen man eben beabsichtigt. Diesem Zweck dienen die vielen Epitheta in der Poesie, durch welche die Allgemeinheit jedes Begriffes eingeschränkt wird, mehr und mehr, bis zur Anschaulichkeit. Homer setzt fast zu jedem Hauptwort ein Beiwort, dessen Begriff die Sphäre des erstern Begriffes schneidet und sogleich beträchtlich vermindert, wodurch er der Anschauung schon so viel näher kommt: z. B.

Εν δ' επεσ' Ωκεανφ λαμπρον φαος ηελιοιο,
Ἑλκον νυκτα μελαιναν επι ζειδωρον αρουραν.
(Occidit vero in Oceanum splendidum lumen solis,
Trahens noctem nigram super almam terram.)

Und

„Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht." —

schlägt aus wenigen Begriffen die ganze Wonne des südlichen Klimas vor die Phantasie nieder.

Ein ganz besonderes Hilfsmittel der Poesie sind Rhythmus und Reim. Von ihrer unglaublich mächtigen Wirkung weiß ich keine andere Erklärung zu geben, als daß unsere an die Zeit wesentlich gebundenen Vorstellungskräfte hiedurch eine Eigentümlichkeit erhalten haben, vermöge welcher wir jedem regelmäßig wiederkehrenden Geräusch innerlich folgen und gleichsam mit einstimmen. Dadurch werden nun Rhythmus und Reim teils ein Bindemittel unserer Aufmerksamkeit, indem wir williger dem Vortrag folgen, teils entsteht durch sie in uns ein blindes, allem Urteil vorhergängiges Einstimmen in das Vorgetragene, wodurch dieses eine gewisse emphatische, von allen Gründen unabhängige Ueberzeugungskraft erhält.

Vermöge der Allgemeinheit des Stoffes, dessen sich die Poesie um die Ideen mitzuteilen, bedient, also der Begriffe, ist der Umfang ihres Gebiets sehr groß. Die ganze Natur, die Ideen aller Stufen sind durch sie darstellbar, indem sie, nach Maßgabe der mitzuteilenden Idee, bald beschreibend, bald erzählend, bald unmittelbar dramatisch darstellend verfährt. Wenn aber, in der Darstellung der niedrigeren Stufen der Objektität des Willens, die bildende Kunst sie meistens übertrifft, weil die erkenntnislose und auch die bloß tierische Natur in einem ein-

zigen wohlgefaßten Moment, fast ihr ganzes Wesen offenbart; so ist dagegen der Mensch, soweit er sich nicht durch seine bloße Gestalt und Ausdruck der Miene, sondern durch eine Kette von Handlungen und sie begleitender Gedanken und Affekte ausspricht, der Hauptgegenstand der Poesie, der es hierin keine andere Kunst gleich tut, weil ihr dabei die Fortschreitung zustatten kommt, welche den bildenden Künsten abgeht.

Offenbarung derjenigen Idee, welche die höchste Stufe der Objektität des Willens ist, Darstellung des Menschen in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen ist also der große Vorwurf der Poesie. — Zwar lehrt auch Erfahrung, lehrt auch Geschichte den Menschen kennen; jedoch öfter d i e Menschen als d e n Menschen: d. h. sie geben mehr empirische Notizen vom Benehmen der Menschen gegeneinander, woraus Regeln für das eigene Verhalten hervorgehen, als daß sie in das innere Wesen des Menschen tiefe Blicke tun ließen. Indessen bleibt auch dieses letztere keineswegs von ihnen ausgeschlossen: jedoch so oft es das Wesen der Menschheit selbst ist, das in der Geschichte, oder in der eigenen Erfahrung sich uns aufschließt; so haben wir diese, der Historiker jene schon mit künstlerischen Augen, schon poetisch, d. h. der Idee, nicht der Erscheinung, dem innern Wesen, nicht den Relationen nach aufgefaßt. Unumgänglich ist die eigene Erfahrung Bedingung zum Verständnis der Dichtkunst, wie der Geschichte: denn sie ist gleichsam das Wörterbuch der Sprache, welche beide reden. Geschichte aber verhält sich zur Poesie wie Porträtmalerei zur Historienmalerei: jene gibt das im einzelnen, diese das im allgemeinen Wahre: jene hat die Wahrheit der Erscheinung, und kann sie aus derselben beurkunden, diese hat die Wahrheit der Idee, die in keiner einzelnen Erscheinung zu finden, dennoch aus allen spricht. Der Dichter stellt mit Wahl und Absicht bedeutende Charaktere in bedeutenden Situationen dar: der Historiker nimmt beide wie sie kommen. Ja, er hat die Begebenheiten und die Personen nicht nach ihrer innern, echten, die Idee ausdrückenden Bedeutsamkeit anzusehen und auszuwählen; sondern nach der äußern, scheinbaren, relativen, in Beziehung auf die Verknüpfung, auf die Folgen, wichtigen Bedeutsamkeit. Er darf nichts an und für sich, seinem wesentlichen Charakter und Ausdrucke nach, sondern muß alles nach der Relation, in der Verkettung, im Einfluß auf das folgende, ja besonders auf sein eigenes Zeitalter betrachten. Darum wird er eine wenig bedeutende, ja an sich gemeine Handlung eines Königs nicht übergehen: denn sie hat Folgen und Einfluß. Hingegen sind an sich höchst bedeutungs-

volle Handlungen der einzelnen, sehr ausgezeichnete Individuen, wenn sie keine Folgen, keinen Einfluß haben, von ihm nicht zu erwähnen. Denn seine Betrachtung geht dem Satz vom Grunde nach und ergreift die Erscheinung, deren Form dieser ist. Der Dichter aber faßt die Idee auf, das Wesen der Menschheit, außer aller Relation, außer aller Zeit, die adäquate Objektität des Dinges an sich auf ihrer höchsten Stufe. Wenngleich nun auch, selbst bei jener dem Historiker notwendigen Betrachtungsart, das innere Wesen, die Bedeutsamkeit der Erscheinungen, der Kern aller jener Schalen, nie ganz verloren gehen kann und wenigstens von dem, der ihn sucht, sich noch finden und erkennen läßt; so wird dennoch dasjenige, was an sich, nicht in der Relation, bedeutend ist, die eigentliche Entfaltung der Idee, bei weitem richtiger und deutlicher in der Dichtung sich finden, als in der Geschichte, jener daher, so paradox es klingt, viel mehr eigentliche, echte, innere Wahrheit beizulegen sein, als dieser. Denn der Historiker soll der individuellen Begebenheit genau nach dem Leben folgen, wie sie an den vielfach verschlungenen Ketten der Gründe und Folgen sich in der Zeit entwickelt; aber unmöglich kann er hiezu alle Data besitzen, alles gesehen, oder alles erkundet haben: er wird jeden Augenblick vom Original seines Bildes verlassen, oder ein falsches schiebt sich ihm unter, und dies so häufig, daß ich glaube annehmen zu dürfen, in aller Geschichte sei des Falschen mehr, als des Wahren. Der Dichter hingegen hat die Idee der Menschheit von irgendeiner bestimmten, eben darzustellenden Seite aufgefaßt, das Wesen seines eigenen Selbst ist es, was sich in ihr ihm objektiviert: seine Erkenntnis ist, wie oben bei Gelegenheit der Skulptur auseinandergesetzt, halb a priori: sein Musterbild steht vor seinem Geiste, fest, deutlich, hell beleuchtet, kann ihn nicht verlassen: daher zeigt er uns im Spiegel seines Geistes die Idee rein und deutlich, und seine Schilderung ist, bis auf das einzelne herab, wahr wie das Leben selbst*). Die großen alten Historiker sind daher im einzelnen, wo die Data sie verlassen, z. B. in den Reden ihrer

*) Es versteht sich, daß ich überall ausschließlich von dem so seltenen, großen, echten Dichter rede und niemanden weniger meine, als jenes schale Volk der mediokren Poeten, Reimschmiede und Märchenersinner, welches besonders heutzutage in Deutschland so sehr wuchert, dem man aber von allen Seiten unaufhörlich in die Ohren rufen sollte:

Mediocribus esse poëtis
Non homines, non Di, non concessere columnae.

Es ist selbst ernster Berücksichtigung wert, welche Menge eigener und fremder Zeit und Papiers von diesem Schwarm der mediokren Poeten verdorben wird und wie schädlich ihr Einfluß ist, indem das Publikum teils immer nach dem Neuen greift, teils auch sogar zum Verkehrten und Platten, als welches ihm

Helden, Dichter; ja, ihre ganze Behandlungsart des Stoffes nähert sich dem Epischen: dies aber eben gibt ihren Darstellungen Einheit und läßt sie die innere Wahrheit behalten, selbst da, wo die äußere ihnen nicht zugänglich, oder gar verfälscht war: und verglichen wir vorhin die Geschichte mit der Porträtmalerei, im Gegensatz der Poesie, welche der Historienmalerei entspräche; so finden wir Winckelmanns Ausspruch, daß das Porträt das Ideal des Individuums sein soll, auch von den alten Historikern befolgt, da sie das einzelne doch so darstellen, daß die sich darin aussprechende Seite der Idee der Menschheit hervortritt: die neuen dagegen, wenige ausgenommen, geben meistens nur „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer, und höchstens eine Haupt- und Staatsaktion". — Wer also die Menschheit, ihrem innern, in allen Erscheinungen und Entwickelungen identischen Wesen, ihrer Idee nach, erkennen will, dem werden die Werke der großen, unsterblichen Dichter ein viel treueres und deutlicheres Bild vorhalten, als die Historiker je vermögen: denn selbst die besten unter diesen sind als Dichter lange nicht die ersten und haben auch nicht freie Hände. Man kann das Verhältnis beider, in dieser Rücksicht, auch durch folgendes Gleichnis erläutern. Der bloße, reine, nach den Datis allein arbeitende Historiker gleicht einem, der ohne alle Kenntnis der Mathematik aus zufällig vorgefundenen Figuren die Verhältnisse derselben durch Messen erforscht, dessen empirisch gefundene Aufgabe daher mit allen Fehlern der gezeichneten Figur behaftet ist: der Dichter hingegen gleicht dem Mathematiker, welcher jene Verhältnisse a priori konstruiert, in reiner Anschauung, und sie aussagt, nicht wie die gezeichnete Figur sie wirklich hat, sondern wie sie in der Idee sind, welche die Zeichnung versinnlichen soll. — Darum sagt Schiller:

„Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie."

Ich muß sogar, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Menschheit, den Biographien, vornehmlich den Autobiographien einen größern Wert zugestehen, als der eigentlichen

homogener ist, von Natur mehr Neigung hat; daher jene Werke der Mediokren es von den echten Meisterwerken und seiner Bildung durch dieselben abziehen und zurückhalten, folglich dem günstigen Einfluß der Genien gerade entgegenarbeitend, den Geschmack immer mehr verderben und so die Fortschritte des Zeitalters hemmen. Daher sollten Kritik und Satire, ohne alle Nachsicht und Mitleid, die mediokren Poeten geißeln, bis sie, zu ihrem eigenen Besten, dahin gebracht würden, ihre Muße lieber anzuwenden, Gutes zu lesen, als Schlechtes zu schreiben. — Denn wenn selbst den sanften Musengott die Stümperei der Unberufenen in solchen Grimm versetzte, daß er den Marsyas schinden konnte; so sehe ich nicht, worauf die mediokre Poesie ihre Ansprüche auf Toleranz gründen will.

Geschichte, wenigstens wie sie gewöhnlich behandelt wird. Teils nämlich sind bei jenen die Data richtiger und vollständiger zusammenzubringen als bei dieser; teils agieren in der eigentlichen Geschichte nicht sowohl Menschen, als Völker und Heere, und die einzelnen, welche noch auftreten, erscheinen in so großer Entfernung, mit so vieler Umgebung und so großem Gefolge, dazu verhüllt in steife Staatskleider oder schwere, unbiegsame Harnische, daß es wahrlich schwer hält, durch alles dieses hindurch die menschliche Bewegung zu erkennen. Hingegen zeigt das treu geschilderte Leben des einzelnen, in einer engen Sphäre, die Handlungsweise der Menschen in allen ihren Nuancen und Gestalten, die Trefflichkeit, Tugend, ja die Heiligkeit einzelner, die Verkehrtheit, Erbärmlichkeit, Tücke der meisten, die Ruchlosigkeit mancher. Dabei ist es ja, in der hier allein betrachteten Rücksicht, nämlich in betreff der inneren Bedeutung des Erscheinenden, ganz gleichgültig, ob die Gegenstände, um die sich die Handlung dreht, relativ betrachtet, Kleinigkeiten oder Wichtigkeiten, Bauerhöfe oder Königreiche sind: denn alle diese Dinge, an sich ohne Bedeutung, erhalten solche nur dadurch und insofern, als durch sie der Wille bewegt wird: bloß durch seine Relation zum Willen hat das Motiv Bedeutsamkeit; hingegen die Relation, die es als Ding zu anderen solchen Dingen hat, kommt gar nicht in Betracht. Wie ein Kreis von einem Zoll Durchmesser und einer von vierzig Millionen Meilen Durchmesser dieselben geometrischen Eigenschaften vollständig haben, so sind die Vorgänge und die Geschichte eines Dorfes und die eines Reiches im wesentlichen dieselben; und man kann an einem, wie am andern, die Menschheit studieren und kennen lernen. Auch hat man unrecht zu meinen, die Autobiographien seien voller Trug und Vorstellung. Vielmehr ist das Lügen (obwohl überall möglich) dort vielleicht schwerer, als irgendwo. Verstellung ist am leichtesten in der bloßen Unterredung; ja sie ist, so paradox es klingt, schon in einem Briefe im Grunde schwerer, weil da der Mensch, sich selber überlassen, in sich sieht und nicht nach außen, das Fremde und Ferne sich schwer nahe bringt und den Maßstab des Eindrucks auf den andern nicht vor Augen hat; dieser andere dagegen, gelassen, in einer dem Schreiber fremden Stimmung, den Brief übersieht, zu wiederholten Malen und verschiedenen Zeiten liest, und so die verborgene Absicht leicht herausfindet. Einen Autor lernt man auch als Menschen am leichtesten aus seinem Buche kennen, weil alle jene Bedingungen hier noch stärker und anhaltender wirken: und in einer Selbstbiographie sich zu verstellen, ist so schwer, daß es vielleicht keine

einzige gibt, die nicht im ganzen wahrer wäre, als jede andere geschriebene Geschichte. Der Mensch, der sein Leben aufzeichnet, überblickt es im ganzen und großen, das einzelne wird klein, das Nahe entfernt sich, das Ferne kommt wieder nah, die Rücksichten schrumpfen ein: er sitzt sich selbst zur Beichte und hat sich freiwillig hingesetzt: der Geist der Lüge faßt ihn hier nicht so leicht: denn es liegt in jedem Menschen auch eine Neigung zur Wahrheit, die bei jeder Lüge erst überwältigt werden muß, und die eben hier eine ungemein starke Stellung angenommen hat. Das Verhältnis zwischen Biographie und Völkergeschichte läßt sich durch folgendes Gleichnis anschaulich machen. Die Geschichte zeigt uns die Menschheit, wie uns eine Aussicht von einem hohen Berge die Natur zeigt: wir sehen vieles auf einmal, weite Strecken, große Massen; aber deutlich wird nichts, nach seinem ganzen eigentlichen Wesen nach erkennbar. Dagegen zeigt uns das dargestellte Leben des einzelnen den Menschen so, wie wir die Natur erkennen, wenn wir zwischen ihren Bäumen, Pflanzen, Felsen und Gewässern umhergehen. Wie aber durch die Landschaftsmalerei, in welcher der Künstler uns durch seine Augen in die Natur blicken läßt, uns die Erkenntnis ihrer Ideen und der zu dieser erforderte Zustand des willenlosen, reinen Erkennens sehr erleichtert wird: so hat für die Darstellung der Ideen, welche wir in Geschichte und Biographie suchen können, die Dichtkunst sehr vieles vor beiden voraus: denn auch hier hält uns der Genius den verdeutlichenden Spiegel vor, in welchem alles Wesentliche und Bedeutsame zusammengestellt und ins hellste Licht gesetzt uns entgegentritt, das Zufällige und Fremdartige aber ausgeschieden ist.*)

Die Darstellung der Idee der Menschheit, welche dem Dichter obliegt, kann er nun entweder so ausführen, daß der Dargestellte zugleich auch der Darstellende ist: dieses geschieht in der lyrischen Poesie, im eigentlichen Liede, wo der Dichtende nur seinen eigenen Zustand lebhaft anschaut und beschreibt, wobei daher, durch den Gegenstand, dieser Gattung eine gewisse Subjektivität wesentlich ist; — oder aber der Darzustellende ist vom Darstellenden ganz verschieden, wie in allen andern Gattungen, wo mehr oder weniger der Darstellende hinter dem Dargestellten sich verbirgt und zuletzt ganz verschwindet. In der Romanze drückt der Darstellende seinen eigenen Zustand noch durch Ton und Haltung des Ganzen in etwas aus: viel objektiver als das Lied hat sie daher noch etwas Subjektives, dieses verschwindet

*) Hiezu Kap. 38 des zweiten Bandes.

schon mehr im Idyll, noch viel mehr im Roman, fast ganz im eigentlichen Epos, und bis auf die letzte Spur endlich im Drama, welches die objektivste und in mehr als einer Hinsicht vollkommenste, auch schwierigste Gattung der Poesie ist. Die lyrische Gattung ist ebendeshalb die leichteste, und wenn die Kunst sonst nur dem so seltenen echten Genius angehört, so kann selbst der im ganzen nicht sehr eminente Mensch, wenn in der Tat, durch starke Anregung von außen, irgendeine Begeisterung seine Geisteskräfte erhöht, ein schönes Lied zustande bringen: denn es bedarf dazu nur einer lebhaften Anschauung seines eigenen Zustandes im aufgeregten Moment. Dies beweisen viele einzelne Lieder übrigens unbekannt gebliebener Individuen, besonders die deutschen Volkslieder, von denen wir im „Wunderhorn" eine treffliche Sammlung haben, und ebenso unzählige Liebes- und andere Lieder des Volkes in allen Sprachen. Denn die Stimmung des Augenblickes zu ergreifen und im Liede zu verkörpern ist die ganze Leistung dieser poetischen Gattung. Dennoch bildet in der lyrischen Poesie echter Dichter sich das Innere der ganzen Menschheit ab, und alles, was Millionen gewesener, seiender, künftiger Menschen, in denselben, weil stets wiederkehrenden, Lagen, empfunden haben und empfinden werden, findet darin seinen entsprechenden Ausdruck. Weil jene Lagen, durch die beständige Wiederkehr, eben wie die Menschen selbst, als bleibende dastehen und stets dieselben Empfindungen hervorrufen, bleiben die lyrischen Produkte echter Dichter Jahrtausende hindurch richtig, wirksam und frisch. Ist doch überhaupt der Dichter der allgemeine Mensch: Alles, was irgendeines Menschen Herz bewegt hat, und was die menschliche Natur, in irgendeiner Lage, aus sich hervortreibt, was irgendwo in einer Menschenbrust wohnt und brütet, — ist sein Thema und sein Stoff; wie daneben auch die ganze übrige Natur. Daher kann der Dichter so gut die Wollust, wie die Mystik besingen, Anakreon, oder Angelus Silesius sein, Tragödien oder Komödien schreiben, die erhabene, oder die gemeine Gesinnung darstellen, — nach Laune und Beruf. Demnach darf niemand dem Dichter vorschreiben, daß er edel und erhaben, moralisch fromm, christlich, oder dies oder das sein soll, noch weniger ihm vorwerfen, daß er dies und nicht jenes sei. Er ist der Spiegel der Menschheit, und bringt ihr was sie fühlt und treibt zum Bewußtsein.

Betrachten wir nun das Wesen des eigentlichen Liedes näher und nehmen dabei treffliche und zugleich reine Muster zu Beispielen, nicht solche, die sich schon einer anderen Gattung, etwa der Romanze, der Elegie, der Hymne, dem Epigramm usw.

irgendwie nähern; so werden wir finden, daß das eigentümliche Wesen des Liedes im engsten Sinne folgendes ist. — Es ist das Subjekt des Willens, d. h. das eigene Wollen, was das Bewußtsein des Singenden füllt, oft als ein entbundenes, befriedigtes Wollen (Freude), wohl noch öfter aber als ein gehemmtes (Trauer), immer als Affekt, Leidenschaft, bewegter Gemütszustand. Neben diesem jedoch und zugleich damit wird durch den Anblick der umgebenden Natur der Singende sich seiner bewußt als Subjekt des reinen, willenlosen Erkennens, dessen unerschütterliche, selige Ruhe nunmehr in Kontrast tritt mit dem Drange des immer beschränkten, immer noch dürftigen Wollens: die Empfindung dieses Kontrastes, dieses Wechselspieles ist eigentlich, was sich im ganzen des Liedes ausspricht und was überhaupt den lyrischen Zustand ausmacht. In diesem tritt gleichsam das reine Erkennen zu uns heran, um uns vom Wollen und seinem Drange zu erlösen: wir folgen; doch nur auf Augenblicke: immer von neuem entreißt das Wollen, die Erinnerung an unsere persönliche Zwecke, uns der ruhigen Beschauung; aber auch immer wieder entlockt uns dem Wollen die nächste schöne Umgebung, in welcher sich die reine willenslose Erkenntnis uns darbietet. Darum geht im Liede und der lyrischen Stimmung das Wollen (das persönliche Interesse der Zwecke) und das reine Anschauen der sich darbietenden Umgebung wundersam gemischt durcheinander: es werden Beziehungen zwischen beiden gesucht und imaginiert; die subjektive Stimmung, die Affektion des Willens, teilt der angeschauten Umgebung und diese wiederum jener ihre Farbe im Reflex mit: von diesem ganzen so gemischten und geteilten Gemütszustand ist das echte Lied der Abdruck. — Um sich diese abstrakte Zergliederung eines von aller Abstraktion sehr fernen Zustandes an Beispielen faßlich zu machen, kann man jedes der unsterblichen Lieder Goethes zur Hand nehmen: als besonders deutlich zu diesem Zweck will ich nur einige empfehlen: „Schäfers Klagelied", „Willkommen und Abschied", „An den Mond", „Auf dem See", „Herbstgefühl", auch sind ferner die eigentlichen Lieder im „Wunderhorn" vortreffliche Beispiele: ganz besonders jenes, welches anhebt: „O Bremen, ich muß dich nun lassen". — Als eine komische, richtig treffende Parodie des lyrischen Charakters ist mir ein Lied von Voß merkwürdig, in welchem er die Empfindung eines betrunkenen, vom Turm herabfallenden Bleideckers schildert, der im Vorbeifallen die seinem Zustande sehr fremde, also der willensfreien Erkenntnis angehörige Bemerkung macht, daß die Turmuhr eben halb zwölf weist. — Wer die dargelegte Ansicht des lyrischen

Zustandes mit mir teilt, wird auch zugeben, daß derselbe eigentlich die anschauliche und poetische Erkenntnis jenes in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde aufgestellten, auch in dieser Schrift schon erwähnten Satzes sei, daß die Identität des Subjekts des Erkennens mit dem des Wollens, das Wunder κατ' εξοχην genannt werden kann; so daß die poetische Wirkung des Liedes zuletzt eigentlich auf der Wahrheit jenes Satzes beruht. — Im Verlaufe des Lebens treten jene beiden Subjekte, oder, populär zu reden, Kopf und Herz, immer mehr auseinander: immer mehr sondert man seine subjektive Empfindung von seiner objektiven Erkenntnis. Im Kinde sind beide noch ganz verschmolzen: es weiß sich von seiner Umgebung kaum zu unterscheiden, es verschwimmt mit ihr. Im Jüngling wirkt alle Wahrnehmung zunächst Empfindung und Stimmung, ja vermischt sich mit dieser; wie dies Byron sehr schön ausdrückt:

> I live not in myself, but I become
> Portion of that around me; and to me
> High mountains are a feeling*).

Eben daher haftet der Jüngling so sehr an der anschaulichen Außenseite der Dinge; eben daher taugt er nur zur lyrischen Poesie, und erst der Mann zur dramatischen. Den Greis kann man sich höchstens noch als Epiker denken, wie Ossian, Homer: denn Erzählen gehört zum Charakter des Greises.

In den mehr objektiven Dichtungsarten, besonders dem Roman, Epos und Drama, wird der Zweck, die Offenbarung der Idee der Menschheit, besonders durch zwei Mittel erreicht: durch richtige und tiefgefaßte Darstellung bedeutender Charaktere und durch Erfindung bedeutsamer Situationen, an denen sie sich entfalten. Denn wie dem Chemiker nicht nur obliegt, die einfachen Stoffe und ihre Hauptverbindungen rein und echt darzustellen; sondern auch, sie dem Einfluß solcher Reagenzien auszusetzen, an welchen ihre Eigentümlichkeiten deutlich und auffallend sichtbar werden; ebenso liegt dem Dichter ob, nicht nur bedeutsame Charaktere wahr und treu, wie die Natur selbst, uns vorzuführen; sondern er muß, damit sie uns kenntlich werden, sie in solche Situationen bringen, in welchen ihre Eigentümlichkeiten sich gänzlich entfalten und sie sich deutlich, in scharfen Umrissen darstellen, welche daher bedeutsame Situationen heißen. Im wirklichen Leben und in der Geschichte führt der Zufall nur

*) Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werde
Ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir
Sind hohe Berge ein Gefühl.

selten Situationen von dieser Eigenschaft herbei, und sie stehen dort einzeln, verloren und verdeckt durch die Menge des Unbedeutsamen. Die durchgängige Bedeutsamkeit der Situationen soll den Roman, das Epos, das Drama vom wirklichen Leben unterscheiden, ebenso sehr, als die Zusammenstellung und Wahl bedeutsamer Charaktere: bei beiden ist aber die strengste Wahrheit unerläßliche Bedingung ihrer Wirkung, und Mangel an Einheit in den Charakteren, Widerspruch derselben gegen sich selbst, oder gegen das Wesen der Menschheit überhaupt, wie auch Unmöglichkeit, oder ihr nahekommende Unwahrscheinlichkeit in den Begebenheiten, sei es auch nur in Nebenumständen, beleidigen in der Poesie ebenso sehr, wie verzeichnete Figuren, oder falsche Perspektive, oder fehlerhafte Beleuchtung in der Malerei: denn wir verlangen, dort wie hier, den treuen Spiegel des Lebens, der Menschheit, der Welt, nur verdeutlicht durch die Darstellung und bedeutsam gemacht durch die Zusammenstellung. Da der Zweck aller Künste nur einer ist, Darstellung der Ideen, und ihr wesentlicher Unterschied nur darin liegt, welche Stufe der Objektivation des Willens die darzustellende Idee ist, wonach sich wieder das Material der Darstellung bestimmt; so lassen sich auch die voneinander entferntesten Künste durch Vergleichung aneinander erläutern. So z. B. um die Ideen, welche sich im Wasser aussprechen, vollständig aufzufassen, ist es nicht hinreichend, es im ruhigen Teich und im ebenmäßig fließenden Strome zu sehen; sondern jene Ideen entfalten sich ganz erst dann, wann das Wasser unter allen Umständen und Hindernissen erscheint, die auf dasselbe wirkend, es zur vollen Aeußerung aller seiner Eigenschaften veranlassen. Darum finden wir es schön, wenn es herabstürzt, braust, schäumt, wieder in die Höhe springt, oder wenn es fallend zerstäubt, oder endlich, künstlich gezwungen, als Strahl emporstrebt: so unter verschiedenen Umständen sich verschieden bezeigend, behauptet es aber immer getreulich seinen Charakter: es ist ihm ebenso natürlich aufwärts zu spritzen, als spiegelnd zu ruhen; es ist zu einem wie zum andern gleich bereit, sobald die Umstände eintreten. Was nun der Wasserkünstler an der flüssigen Materie leistet, das leistet der Architekt an der starren, und ebendieses der epische oder dramatische Dichter an der Idee der Menschheit. Entfaltung und Verdeutlichung der im Objekt jeder Kunst sich aussprechenden Idee, des auf jeder Stufe sich objektivierenden Willens, ist der gemeinsame Zweck aller Künste. Das Leben des Menschen, wie es in der Wirklichkeit sich meistens zeigt, gleicht dem Wasser, wie es sich meistens zeigt, in Teich und Fluß: aber im Epos, Roman

und Trauerspiel werden ausgewählte Charaktere in solche Umstände versetzt, an welchen sich alle ihre Eigentümlichkeiten entfalten, die Tiefen des menschlichen Gemüts sich aufschließen und in außerordentlichen und bedeutungsvollen Handlungen sichtbar werden. So objektiviert die Dichtkunst die Idee des Menschen, welcher es eigentümlich ist, sich in höchst individuellen Charakteren darzustellen.

Als der Gipfel der Dichtkunst, sowohl in Hinsicht auf die Größe der Wirkung, als auf die Schwierigkeit der Leistung, ist das Trauerspiel anzusehen und ist dafür anerkannt. Es ist für das Ganze unserer gesamten Betrachtung sehr bedeutsam und wohl zu beachten, daß der Zweck dieser höchsten poetischen Leistung die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens ist, daß der namenlose Schmerz, der Jammer der Menschheit, der Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und der rettungslose Fall der Gerechten und Unschuldigen uns hier vorgeführt werden: denn hierin liegt ein bedeutsamer Wink über die Beschaffenheit der Welt und des Daseins. Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objektität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar, welches nun herbeigeführt wird, teils durch Zufall und Irrtum, die als Beherrscher der Welt, und durch ihre bis zum Schein der Absichtlichkeit gehende Tücke als Schicksal personifiziert, auftreten; teils geht er aus der Menschheit selbst hervor, durch die sich kreuzenden Willensbestrebungen der Individuen, durch die Bosheit und Verkehrtheit der meisten. Ein und derselbe Wille ist es, der in ihnen allen lebt und erscheint, dessen Erscheinungen aber sich selbst bekämpfen und sich selbst zerfleischen. In diesem Individuo tritt er gewaltig, in jenem schwächer hervor, hier mehr, dort minder zur Besinnung gebracht und gemildert durch das Licht der Erkenntnis, bis endlich, im einzelnen, diese Erkenntnis, geläutert und gesteigert durch das Leiden selbst, den Punkt erreicht, wo die Erscheinung, der Schleier der Maja, sie nicht mehr täuscht, die Form der Erscheinung, das principium individuationis, von ihr durchschaut wird, der auf diesem beruhende Egoismus eben damit erstirbt, wodurch nunmehr die vorhin so gewaltigen *Motive* ihre Macht verlieren und statt ihrer die vollkommene Erkenntnis des Wesens der Welt, als *Quietiv* des Willens wirkend, die Resignation herbeiführt, das Aufgeben, nicht bloß des Lebens, sondern des ganzen Willens zum Leben selbst. So sehen wir im Trauerspiel zuletzt die Edelsten, nach langem Kampf und Leiden, den Zwecken, die sie bis dahin so

heftig verfolgten, und allen den Genüssen des Lebens auf immer entsagen, oder es selbst willig und freudig aufgeben: so den standhaften Prinzen des Calderon; so das Gretchen im „Faust"; so den Hamlet, dem sein Horatio willig folgen möchte, welchen aber jener bleiben und noch eine Weile in dieser rauhen Welt mit Schmerzen atmen heißt, um Hamlets Schicksal aufzuklären und dessen Andenken zu reinigen; — so auch die Jungfrau von Orleans, die Braut von Messina: sie alle sterben durch Leiden geläutert, d. h. nachdem der Wille zu leben zuvor in ihnen erstorben ist; im „Mohammed" von Voltaire spricht sich dieses sogar wörtlich aus in den Schlußworten, welche die sterbende Palmira dem Mohammed zuruft: „Die Welt ist für Tyrannen: Lebe du!" — Hingegen beruht die Forderung der sogenannten poetischen Gerechtigkeit auf gänzlichem Verkennen des Wesens des Trauerspiels, ja selbst des Wesens der Welt. Mit Dreistigkeit tritt sie in ihrer ganzen Plattheit auf in den Kritiken, welche Dr. Samuel Johnson zu den einzelnen Stücken Shakespeares geliefert hat, indem er recht naiv über die durchgängige Vernachlässigung derselben klagt; welche allerdings vorhanden ist: denn was haben die Ophelien, die Desdemonen, die Kordelien verschuldet? — aber nur die platte, optimistische, protestantisch-rationalistische, oder eigentlich jüdische Weltansicht wird die Forderung der poetischen Gerechtigkeit machen und an deren Befriedigung ihre eigene finden. Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß, was der Held abbüßt, nicht seine Partikularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.
(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie Calderon es geradezu ausspricht.

Die Behandlungsart des Trauerspiels näher betreffend, will ich mir nur eine Bemerkung erlauben. Darstellung eines großen Unglücks ist dem Trauerspiel allein wesentlich. Die vielen verschiedenen Wege aber, auf welchem es vom Dichter herbeigeführt wird, lassen sich unter drei Artbegriffe bringen. Es kann nämlich geschehen durch außerordentliche, an die äußersten Grenzen der Möglichkeit streifende Bosheit eines Charakters, welcher der Urheber des Unglücks wird; Beispiele dieser Art sind: Richard III., Jago im „Othello", Shylock im „Kaufmann von Venedig", Franz Moor, Phädra des Euripides, Kreon

in der „Antigone", u. dgl. m. Es kann ferner geschehen durch blindes Schicksal, d. i. Zufall und Irrtum: von dieser Art ist ein wahres Muster der König Oedipus des Sophokles, auch die Trachinerinnen, und überhaupt gehören die meisten Tragödien der Alten hierher: unter den neuern sind Beispiele: „Romeo und Julia", „Tankred" von Voltaire, „Die Braut von Messina". Das Unglück kann aber endlich auch herbeigeführt werden durch die bloße Stellung der Personen gegeneinander, durch die Verhältnisse, so daß es weder eines ungeheuren Irrtums, oder eines unerhörten Zufalls, noch auch eines die Grenzen der Menschheit im Bösen erreichenden Charakters bedarf; sondern Charaktere, wie sie in moralischer Hinsicht gewöhnlich sind, unter Umständen, wie sie häufig eintreten, sind so gegeneinander gestellt, daß ihre Lage sie zwingt, sich gegenseitig, wissend und sehend, das größte Unheil zu bereiten, ohne daß dabei das Unrecht auf irgendeiner Seite ganz allein sei. Diese letztere Art scheint mir den beiden anderen weit vorzuziehen: denn sie zeigt uns das größte Unglück nicht als eine Ausnahme, nicht als etwas durch seltene Umstände, oder monstrose Charaktere Herbeigeführtes, sondern als etwas aus dem Tun und den Charakteren der Menschen leicht und von selbst, fast als wesentlich Hervorgehendes, und führt es eben dadurch furchtbar nahe an uns heran. Und wenn wir in den beiden anderen Arten das ungeheuere Schicksal und die entsetzliche Bosheit als schreckliche, aber nur aus großer Ferne von uns drohende Mächte erblicken, denen wir selbst wohl entgehen dürften, ohne zur Entsagung zu flüchten; so zeigt uns die letzte Gattung jene Glück und Leben zerstörende Mächte von der Art, daß auch zu uns ihnen der Weg jeden Augenblick offen steht, und das größte Leiden herbeigeführt durch Verflechtungen, deren Wesentliches auch unser Schicksal annehmen könnte, und durch Handlungen, die auch wir vielleicht zu begehen fähig wären und also nicht über Unrecht klagen dürften: dann fühlen wir schaudernd uns schon mitten in der Hölle. Die Ausführung in dieser letztern Art hat aber auch die größte Schwierigkeit; da man darin mit dem geringsten Aufwand von Mitteln und Bewegungsursachen, bloß durch ihre Stellung und Verteilung die größte Wirkung hervorzubringen hat: daher ist selbst in vielen der besten Trauerspiele diese Schwierigkeit umgangen. Als ein vollkommenes Muster dieser Art ist jedoch ein Stück anzuführen, welches von mehreren andern desselben großen Meisters in anderer Hinsicht weit übertroffen wird: es ist „Clavigo". „Hamlet" gehört gewissermaßen hierher, wenn man nämlich bloß auf sein Verhältnis zum Laertes und zur Ophelia sieht; auch

hat „Wallenstein" diesen Vorzug; „Faust" ist ganz dieser Art, wenn man bloß die Begebenheit mit dem Gretchen und ihrem Bruder, als die Haupthandlung, betrachtet; ebenfalls der „Cid" des Corneille, nur daß diesem der tragische Ausgang fehlt, wie ihn hingegen das analoge Verhältnis des Max zur Thekla hat*).

§ 52.

Nachdem wir nun im Bisherigen alle schönen Künste, in derjenigen Allgemeinheit, die unserm Standpunkt angemessen ist, betrachtet haben, anfangend von der schönen Baukunst, deren Zweck als solcher die Verdeutlichung der Objektivation des Willens auf der niedrigsten Stufe seiner Sichtbarkeit ist, wo er sich als dumpfes, erkenntnisloses, gesetzmäßiges Streben der Masse zeigt und doch schon Selbstentzweiung und Kampf offenbart, nämlich zwischen Schwere und Starrheit; — und unsere Betrachtung beschließend mit dem Trauerspiel, welches, auf der höchsten Stufe der Objektivation des Willens, eben jenen seinen Zwiespalt mit sich selbst, in furchtbarer Größe und Deutlichkeit uns vor die Augen bringt; — so finden wir, daß dennoch eine schöne Kunst von unserer Betrachtung ausgeschlossen geblieben ist und bleiben mußte, da im systematischen Zusammenhang unserer Darstellung gar keine Stelle für sie passend war: es ist die Musik. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgendeiner Idee der Wesen in der Welt: dennoch ist sie eine so große und überaus herrliche Kunst, wirkt so mächtig auf das Innerste des Menschen, wird dort so ganz und so tief von ihm verstanden, als eine ganz allgemeine Sprache, deren Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt selbst übertrifft; — daß wir gewiß mehr in ihr zu suchen haben, als ein exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi, wofür sie Leibniz ansprach**) und dennoch ganz recht hatte, sofern er nur ihre unmittelbare und äußere Bedeutung, ihre Schale betrachtete. Wäre sie jedoch nichts weiter, so müßte die Befriedigung, welche sie gewährt, der ähnlich sein, die wir beim richtigen Aufgehen eines Rechnungsexempels empfinden, und könnte nicht jene innige Freude sein, mit der wir das tiefste Innere unseres Wesens zur Sprache gebracht sehen. Auf unserm Standpunkte daher, wo die ästhetische Wirkung unser Augenmerk ist, müssen wir ihr eine viel ernstere und tiefere, sich auf das innerste Wesen

*) Hiezu Kap. 37 des zweiten Bandes.
**) Leibnitii epistolae, collectio Kortholti: ep. 154.

der Welt und unseres Selbst beziehende Bedeutung zuerkennen, in Hinsicht auf welche die Zahlenverhältnisse, in die sie sich auflösen läßt, sich nicht als das Bezeichnete, sondern selbst erst als das Zeichen verhalten. Daß sie zur Welt, in irgendeinem Sinne, sich wie Darstellung zum Dargestellten, wie Nachbild zum Vorbilde verhalten muß, können wir aus der Analogie mit den übrigen Künsten schließen, denen allen dieser Charakter eigen ist, und mit deren Wirkung auf uns die ihrige im ganzen gleichartig, nur stärker, schneller, notwendiger, unfehlbarer ist. Auch muß jene ihre nachbildliche Beziehung zur Welt eine sehr innige, unendlich wahre und richtig treffende sein, weil sie von jedem augenblicklich verstanden wird und eine gewisse Unfehlbarkeit dadurch zu erkennen gibt, daß ihre Form sich auf ganz bestimmte, in Zahlen auszudrückende Regeln zurückführen läßt, von denen sie gar nicht abweichen kann, ohne gänzlich aufzuhören, Musik zu sein. — Dennoch liegt der Vergleichungspunkt zwischen der Musik und der Welt, die Hinsicht, in welcher jene zu dieser im Verhältnis der Nachahmung oder Wiederholung steht, sehr tief verborgen. Man hat die Musik zu allen Zeiten geübt, ohne hierüber sich Rechenschaft geben zu können: zufrieden, sie unmittelbar zu verstehen, tut man Verzicht auf ein abstraktes Begreifen dieses unmittelbaren Verstehens selbst.

Indem ich meinen Geist dem Eindruck der Tonkunst, in ihren mannigfaltigen Formen, gänzlich hingab, und dann wieder zur Reflexion und zu dem in gegenwärtiger Schrift dargelegten Gange meiner Gedanken zurückkehrte, ward mir ein Aufschluß über ihr inneres Wesen und über die Art ihres, der Analogie nach notwendig vorauszusetzenden, nachbildlichen Verhältnisses zur Welt, welcher mir selbst zwar völlig genügend und für mein Forschen befriedigend ist, auch wohl demjenigen, der mir bisher gefolgt wäre und meiner Ansicht der Welt beigestimmt hätte, ebenso einleuchtend sein wird; welchen Aufschluß jedoch zu beweisen, ich als wesentlich unmöglich erkenne; da er ein Verhältnis der Musik, als einer Vorstellung, zu dem, was wesentlich nie Vorstellung sein kann, annimmt und festsetzt, und die Musik als Nachbild eines Vorbildes, welches selbst nie unmittelbar vorgestellt werden kann, angesehen haben will. Ich kann deshalb nichts weiter tun, als hier am Schlusse dieses der Betrachtung der Künste hauptsächlich gewidmeten dritten Buches, jenen mir genügenden Aufschluß über die wunderbare Kunst der Töne vortragen, und muß die Beistimmung, oder Verneinung meiner Ansicht der Wirkung anheimstellen, welche auf jeden Leser teils die Musik, teils der ganze und eine von mir in dieser

Schrift mitgeteilte Gedanke hat. Ueberdies halte ich es, um der hier zu gebenden Darstellung der Bedeutung der Musik mit echter Ueberzeugung seinen Beifall geben zu können, für notwendig, daß man oft mit anhaltender Reflexion auf dieselbe der Musik zuhöre, und hiezu wieder ist erforderlich, daß man mit dem ganzen von mir dargestellten Gedanken schon sehr vertraut sei.

Die adäquate Objektivation des Willens sind die (Platonischen) Ideen; die Erkenntnis dieser durch Darstellung einzelner Dinge (denn solche sind die Kunstwerke selbst doch immer) anzuregen (welches nur unter einer diesem entsprechenden Veränderung im erkennenden Subjekt möglich ist), ist der Zweck aller andern Künste. Sie alle objektivieren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das principium individuationis (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntnis); so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen: was von den andern Künsten sich nicht sagen läßt. Die Musik ist nämlich eine so unmittelbare Objektivation und Abbild des ganzen Willens, wie die Welt selbst es ist, ja, wie die Ideen es sind, deren vervielfältigte Erscheinung die Welt der einzelnen Dinge ausmacht. Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern Abbild des Willens selbst, dessen Objektität auch die Ideen sind: deshalb eben ist die Wirkung der Musik so sehr viel mächtiger und eindringlicher, als die der anderen Künste: denn diese reden nur vom Schatten, sie aber vom Wesen. Da es inzwischen derselbe Wille ist, der sich sowohl in den Ideen, als in der Musik, nur in jedem von beiden auf ganz verschiedene Weise, objektiviert; so muß zwar durchaus keine unmittelbare Aehnlichkeit, aber doch ein Parallelismus, eine Analogie sein zwischen der Musik und zwischen den Ideen, deren Erscheinung in der Vielheit und Unvollkommenheit die sichtbare Welt ist. Die Nachweisung dieser Analogie wird als Erläuterung das Verständnis dieser durch die Dunkelheit des Gegenstandes schwierigen Erklärung erleichtern.

Ich erkenne in den tiefsten Tönen der Harmonie, im Grundbaß, die niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens wieder, die unorganische Natur, die Masse des Planeten. Alle die hohen Töne, leicht beweglich und schneller verklingend, sind

bekanntlich anzusehen als entstanden durch die Nebenschwingungen des tiefen Grundtones, bei dessen Anklang sie immer zugleich leise miterklingen, und es ist Gesetz der Harmonie, daß auf eine Baßnote nur diejenigen hohen Töne treffen dürfen, die wirklich schon von selbst mit ihr zugleich ertönen (ihre sons harmoniques) durch die Nebenschwingungen. Dieses ist nun dem analog, daß die gesamten Körper und Organisationen der Natur angesehen werden müssen als entstanden durch die stufenweise Entwickelung aus der Masse des Planeten: diese ist, wie ihr Träger, so ihre Quelle: und dasselbe Verhältnis haben die höhern Töne zum Grundbaß. — Die Tiefe hat eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist: dies entspricht dem, daß keine Materie ohne Form und Qualität wahrnehmbar ist, d. h. ohne Aeußerung einer nicht weiter erklärbaren Kraft, in der eben sich eine Idee ausspricht, und allgemeiner, daß keine Materie ganz willenlos sein kann, also wie vom Ton als solchem ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich ist, so von der Materie ein gewisser Grad der Willensäußerung. — Der Grundbaß ist uns also in der Harmonie, was in der Welt die unorganische Natur, die roheste Masse, auf der alles ruht und aus der sich alles erhebt und entwickelt. — Nun ferner in den gesamten die Harmonie hervorbringenden Ripienstimmen zwischen dem Basse und der leitenden, die Melodie singenden Stimme, erkenne ich die gesamte Stufenfolge der Ideen wieder, in denen der Wille sich objektiviert. Die dem Baß näherstehenden sind die niedrigeren jener Stufen, die noch unorganischen, aber schon mehrfach sich äußernden Körper: die höher liegenden repräsentieren mir die Pflanzen und die Tierwelt. — Die bestimmten Intervalle der Tonleiter sind parallel den bestimmten Stufen der Objektivation des Willens, den bestimmten Spezies in der Natur. Das Abweichen von der arithmetischen Richtigkeit der Intervalle, durch irgendeine Temperatur, oder herbeigeführt durch die gewählte Tonart, ist analog dem Abweichen des Individuums vom Typus der Spezies: ja die unreinen Mißtöne, die kein bestimmtes Intervall geben, lassen sich den monstrosen Mißgeburten zwischen zwei Tierspezies, oder zwischen Mensch und Tier, vergleichen. — Allen diesen Baß- und Ripienstimmen, welche die Harmonie ausmachen, fehlt nun aber jener Zusammenhang in der Fortschreitung, den allein die obere, die Melodie singende Stimme hat, welche auch allein sich schnell und leicht in Modulationen und Läufen bewegt, während jene alle nur eine langsamere Bewegung, ohne einen in jeder für sich bestehenden Zusammenhang, haben. Am schwerfälligsten bewegt

sich der tiefe Baß, der Repräsentant der rohesten Masse: sein Steigen und Fallen geschieht nur in großen Stufen, in Terzen, Quarten, Quinten, nie um einen Ton: er wäre denn ein, durch doppelten Kontrapunkt, versetzter Baß. Diese langsame Bewegung ist ihm auch physisch wesentlich: ein schneller Lauf oder Triller in der Tiefe läßt sich nicht einmal imaginieren. Schneller, jedoch noch ohne melodischen Zusammenhang und sinnvolle Fortschreitung, bewegen sich die höhern Ripienstimmen, welche der Tierwelt parallel laufen. Der unzusammenhängende Gang und die gesetzmäßige Bestimmung aller Ripienstimmen ist dem analog, daß in der ganzen unvernünftigen Welt, vom Kristall bis zum vollkommensten Tier, kein Wesen ein eigentlich zusammenhängendes Bewußtsein hat, welches sein Leben zu einem sinnvollen Ganzen machte, auch keines eine Sukzession geistiger Entwickelungen erfährt, keines durch Bildung sich vervollkommnet, sondern alles gleichmäßig zu jeder Zeit dasteht, wie es seiner Art nach ist, durch festes Gesetz bestimmt. — Endlich in der Melodie, in der hohen, singenden, das Ganze leitenden und mit ungebundener Willkür in ununterbrochenem, bedeutungsvollem Zusammenhange eines Gedankens vom Anfang bis zum Ende fortschreitenden, ein Ganzes darstellenden Hauptstimme, erkenne ich die höchste Stufe der Objektivation des Willens wieder, das besonnene Leben und Streben des Menschen. Wie er allein, weil er vernunftbegabt ist, stets vor- und rückwärts sieht, auf den Weg seiner Wirklichkeit und der unzähligen Möglichkeiten, und so einen besonnenen und dadurch als Ganzes zusammenhängenden Lebenslauf vollbringt: — dem also entsprechend, hat die Melodie allein bedeutungsvollen, absichtsvollen Zusammenhang vom Anfang bis zum Ende. Sie erzählt folglich die Geschichte des von der Besonnenheit beleuchteten Willens, dessen Abdruck in der Wirklichkeit die Reihe seiner Taten ist; aber sie sagt mehr, sie erzählt seine geheimste Geschichte, malt jede Regung, jedes Streben, jede Bewegung des Willens, alles das, was die Vernunft unter den weiten und negativen Begriff Gefühl zusammenfaßt und nicht weiter in ihre Abstraktionen aufnehmen kann. Daher auch hat es immer geheißen, die Musik sei die Sprache des Gefühls und der Leidenschaft, so wie Worte die Sprache der Vernunft: schon Platon erklärt sie als ἡ των μελων κινησις μεμιμημενη. εν τοις παθημασιν ὁταν ψυχη γινηται (melodiarum motus, animi affectus imitans), De leg. VII, und auch Aristoteles sagt: δια τι οἱ ρυθμοι και τα μελη, φωνη ουσα, ηθεσιν εοικε; (cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibent?) Probl. c. 19.

Wie nun das Wesen des Menschen darin besteht, daß sein Wille strebt, befriedigt wird und von neuem strebt, und so immerfort, ja, sein Glück und Wohlsein nur dieses ist, daß jener Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch rasch vorwärts geht, da das Ausbleiben der Befriedigung Leiden, das des neuen Wunsches leeres Sehnen, languor, Langeweile ist; so ist, dementsprechend, das Wesen der Melodie ein stetes Abweichen, Abirren vom Grundton, auf tausend Wegen, nicht nur zu den harmonischen Stufen, zur Terz und Dominante, sondern zu jedem Ton, zur dissonanten Septime und zu den übermäßigen Stufen, aber immer folgt ein endliches Zurückkehren zum Grundton: auf allen jenen Wegen drückt die Melodie das vielgestaltete Streben des Willens aus, aber immer auch, durch das endliche Wiederfinden einer harmonischen Stufe, und noch mehr des Grundtones, die Befriedigung. Die Erfindung der Melodie, die Aufdeckung aller tiefsten Geheimnisse des menschlichen Wollens und Empfindens in ihr, ist das Werk des Genius, dessen Wirken hier augenscheinlicher, als irgendwo, fern von aller Reflexion und bewußter Absichtlichkeit liegt und eine Inspiration heißen könnte. Der Begriff ist hier, wie überall in der Kunst, unfruchtbar: der Komponist offenbart das innerste Wesen der Welt und spricht die tiefste Weisheit aus, in einer Sprache, die seine Vernunft nicht versteht; wie eine magnetische Somnambule Aufschlüsse gibt über Dinge, von denen sie wachend keinen Begriff hat. Daher ist in einem Komponisten, mehr als in irgendeinem andern Künstler, der Mensch vom Künstler ganz getrennt und unterschieden. Sogar bei der Erklärung dieser wunderbaren Kunst zeigt der Begriff seine Dürftigkeit und seine Schranken: ich will indessen unsere Analogie durchzuführen suchen. — Wie nun schneller Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zum neuen Wunsch, Glück und Wohlsein ist, so sind rasche Melodien, ohne große Abirrungen, fröhlich; langsame, auf schmerzliche Dissonanzen geratende und erst durch viele Takte sich wieder zum Grundton zurückwindende sind, als analog der verzögerten, erschwerten Befriedigung, traurig. Die Verzögerung der neuen Willensregung, der languor, würde keinen andern Ausdruck haben können, als den angehaltenen Grundton, dessen Wirkung bald unerträglich wäre: diesem nähern sich schon sehr monotone, nichtssagende Melodien. Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres,

edleres Streben, nach einem fernen Ziel, und dessen endliche Erreichung bezeichnet. Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Moll und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tones, der Eintritt der kleinen Terz statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges, peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst. Das Adagio erlangt im Moll den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndesten Wehklage. Tanzmusik in Moll scheint das Verfehlen des kleinlichen Glückes, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden. — Die Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet; aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in anderen Individuen erscheinend, deren Bewußtsein jedoch mit dem des erstern keinen Zusammenhang hat.

Man darf jedoch bei der Nachweisung aller dieser vorgeführten Analogien nie vergessen, daß die Musik zu ihnen kein direktes, sondern nur ein mittelbares Verhältnis hat; da sie nie die Erscheinung, sondern allein das innere Wesen, das An-sich aller Erscheinung, den Willen selbst, ausspricht. Sie drückt daher nicht diese oder jene einzelne und bestimmte Freude, diese oder jene Betrübnis oder Schmerz, oder Entsetzen, oder Jubel, oder Lustigkeit, oder Gemütsruhe aus; sondern die Freude, die Betrübnis, den Schmerz, das Entsetzen, den Jubel, die Lustigkeit, die Gemütsruhe selbst, gewissermaßen in abstracto, das Wesentliche derselben, ohne alles Beiwerk, also auch ohne die Motive dazu. Dennoch verstehen wir sie, in dieser abgezogenen Quintessenz, vollkommen. Hieraus entspringt es, daß unsere Phantasie so leicht durch sie erregt wird und nun versucht, jene ganz unmittelbar zu uns redende, unsichtbare und doch so lebhaft bewegte Geisterwelt zu gestalten und sie mit Fleisch und Bein zu bekleiden, also dieselbe in einem analogen Beispiel zu verkörpern. Dies ist der Ursprung des Gesanges mit Worten und endlich der Oper, — deren Text eben deshalb diese untergeordnete Stellung nie verlassen sollte, um sich zur Hauptsache und die Musik zum bloßen Mittel ihres Ausdrucks zu machen, als welches ein großer Mißgriff und eine arge

Verkehrtheit ist. Denn überall drückt die Musik nur die Quintessenz des Lebens und seiner Vorgänge aus, nie diese selbst, deren Unterschiede daher auf jene nicht allemal einfließen. Gerade diese ihr ausschließlich eigene Allgemeinheit, bei genauester Bestimmung, gibt ihr den hohen Wert, welchen sie als Panakeion aller unserer Leiden hat. Wenn also die Musik zu sehr sich den Worten anzuschließen und nach den Begebenheiten zu modeln sucht, so ist sie bemüht, eine Sprache zu reden, welche nicht die ihrige ist. Von diesem Fehler hat keiner sich so rein gehalten, wie Rossini: daher spricht seine Musik so deutlich und rein ihre eigene Sprache, daß sie der Worte gar nicht bedarf und daher auch mit bloßen Instrumenten ausgeführt ihre volle Wirkung tut.

Diesem allen zufolge können wir die erscheinende Welt, oder die Natur, und die Musik als zwei verschiedene Ausdrücke derselben Sache ansehen, welche selbst daher das allein Vermittelnde der Analogie beider ist, dessen Erkenntnis erfordert wird, um jene Analogie einzusehen. Die Musik ist demnach, wenn als Ausdruck der Welt angesehen, eine im höchsten Grade allgemeine Sprache, die sich sogar zur Allgemeinheit der Begriffe ungefähr verhält wie diese zu den einzelnen Dingen. Ihre Allgemeinheit ist aber keineswegs jene leere Allgemeinheit der Abstraktion, sondern ganz anderer Art, und ist verbunden mit durchgängiger deutlicher Bestimmtheit. Sie gleicht hierin den geometrischen Figuren und den Zahlen, welche als die allgemeinen Formen aller möglichen Objekte der Erfahrung und auf alle a priori anwendbar, doch nicht abstrakt, sondern anschaulich und durchgängig bestimmt sind. Alle möglichen Bestrebungen, Erregungen und Aeußerungen des Willens, alle jene Vorgänge im Innern des Menschen, welche die Vernunft in den weiten negativen Begriff Gefühl wirft, sind durch die unendlich vielen möglichen Melodien auszudrücken, aber immer in der Allgemeinheit bloßer Form, ohne den Stoff, immer nur nach dem An-sich, nicht nach der Erscheinung, gleichsam die innerste Seele derselben, ohne Körper. Aus diesem innigen Verhältnis, welches die Musik zum wahren Wesen aller Dinge hat, ist auch dies zu erklären, daß wenn zu irgendeiner Szene, Handlung, Vorgang, Umgebung, eine passende Musik ertönt, diese uns den geheimsten Sinn derselben aufzuschließen scheint und als der richtigste und deutlichste Kommentar dazu auftritt; imgleichen, daß es dem, der sich dem Eindruck einer Symphonie ganz hingibt, ist, als sähe er alle möglichen Vorgänge des Lebens und der Welt an sich vorüberziehen: dennoch kann er, wenn er sich

besinnt, keine Aehnlichkeit angeben zwischen jenem Tonspiel und den Dingen, die ihm vorschwebten. Denn die Musik ist, wie gesagt, darin von allen anderen Künsten verschieden, daß sie nicht Abbild der Erscheinung, oder richtiger, der adäquaten Objektität des Willens, sondern unmittelbar Abbild des Willens selbst ist und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische, zu aller Erscheinung das Ding an sich darstellt. Man könnte demnach die Welt ebensowohl verkörperte Musik, als verkörperten Willen nennen: daraus also ist es erklärlich, warum Musik jedes Gemälde, ja jede Szene des wirklichen Lebens und der Welt, sogleich in erhöhter Bedeutsamkeit hervortreten läßt; freilich um so mehr, je analoger ihre Melodie dem innern Geiste der gegebenen Erscheinung ist. Hierauf beruht es, daß man ein Gedicht als Gesang, oder eine anschauliche Darstellung als Pantomime, oder beides als Oper der Musik unterlegen kann. Solche einzelne Bilder des Menschenlebens, der allgemeinen Sprache der Musik untergelegt, sind nie mit durchgängiger Notwendigkeit ihr verbunden, oder entsprechend; sondern sie stehen zu ihr nur im Verhältnis eines beliebigen Beispiels zu einem allgemeinen Begriff: sie stellen in der Bestimmtheit der Wirklichkeit dasjenige dar, was die Musik in der Allgemeinheit bloßer Form aussagt. Denn die Melodien sind gewissermaßen, gleich den allgemeinen Begriffen, ein Abstraktum der Wirklichkeit. Diese nämlich, also die Welt der einzelnen Dinge, liefert das Anschauliche, das Besondere und Individuelle, den einzelnen Fall, sowohl zur Allgemeinheit der Begriffe, als zur Allgemeinheit der Melodien, welche beide Allgemeinheiten einander aber in gewisser Hinsicht entgegengesetzt sind; indem die Begriffe nur die allererst aus der Anschauung abstrahierten Formen, gleichsam die abgezogene äußere Schale der Dinge enthalten, also ganz eigentlich Abstrakta sind: die Musik hingegen den innersten aller Gestaltung vorhergängigen Kern, oder das Herz der Dinge gibt. Dies Verhältnis ließe sich recht gut in der Sprache der Scholastiker ausdrücken, indem man sagte: die Begriffe sind die universalia post rem, die Musik aber gibt die universalia ante rem, und die Wirklichkeit die universalia in re. Dem allgemeinen Sinn der einer Dichtung beigegebenen Melodie könnten noch andere, ebenso beliebig gewählte Beispiele des in ihr ausgedrückten Allgemeinen in gleichem Grade entsprechen: daher paßt dieselbe Komposition zu vielen Strophen, daher auch das Vaudeville. Daß aber überhaupt eine Beziehung zwischen einer Komposition und einer anschaulichen Darstellung möglich ist, beruht, wie gesagt, darauf, daß beide

nur ganz verschiedene Ausdrücke desselben innern Wesens der Welt sind. Wann nun im einzelnen Fall eine solche Beziehung wirklich vorhanden ist, also der Komponist die Willensregungen, welche den Kern einer Begebenheit ausmachen, in der allgemeinen Sprache der Musik auszusprechen gewußt hat: dann ist die Melodie des Liedes, die Musik der Oper ausdrucksvoll. Die vom Komponisten aufgefundene Analogie zwischen jenen beiden muß aber aus der unmittelbaren Erkenntnis des Wesens der Welt, seiner Vernunft unbewußt, hervorgegangen und darf nicht, mit bewußter Absichtlichkeit, durch Begriffe vermittelte Nachahmung sein: sonst spricht die Musik nicht das innere Wesen, den Willen selbst aus; sondern ahmt nur seine Erscheinung ungenügend nach: wie dies alle eigentlich nachbildende Musik tut, z. B. „Die Jahreszeiten" von Haydn, auch seine „Schöpfung" in vielen Stellen, wo Erscheinungen der anschaulichen Welt unmittelbar nachgeahmt sind; so auch in allen Bataillenstücken: welches gänzlich zu verwerfen ist.

Das unaussprechlich Innige aller Musik, vermöge dessen sie als ein so ganz vertrautes und doch ewig fernes Paradies an uns vorüberzieht, so ganz verständlich und doch so unerklärlich ist, beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber ganz ohne die Wirklichkeit und fern von ihrer Qual. Imgleichen ist der ihr wesentliche Ernst, welcher das Lächerliche aus ihrem unmittelbar eigenen Gebiet ganz ausschließt, daraus zu erklären, daß ihr Objekt nicht die Vorstellung ist, in Hinsicht auf welche Täuschung und Lächerlichkeit allein möglich sind; sondern ihr Objekt unmittelbar der Wille ist und dieser wesentlich das Allerernsteste, als wovon alles abhängt. — Wie inhaltsreich und bedeutungsvoll ihre Sprache sei, bezeugen sogar die Repetitionszeichen, nebst dem Da capo, als welche bei Werken in der Wortsprache unerträglich wären, bei jener hingegen sehr zweckmäßig und wohltuend sind; denn um es ganz zu fassen, muß man es zweimal hören.

Wenn ich nun in dieser ganzen Darstellung der Musik bemüht gewesen bin, deutlich zu machen, daß sie in einer höchst allgemeinen Sprache das innere Wesen, das An-sich der Welt, welches wir, nach seiner deutlichsten Aeußerung, unter dem Begriff Willen denken, ausspricht, in einem eigenartigen Stoff, nämlich bloßen Tönen, und mit der größten Bestimmtheit und Wahrheit; wenn ferner, meiner Ansicht und Bestrebung nach, die Philosophie nichts anderes ist, als eine vollständige und richtige Wiederholung und Aussprechung des Wesens der Welt, in sehr allgemeinen Begriffen, da nur in solchen eine überall

ausreichende und anwendbare Ueberſicht jenes ganzen Weſens möglich iſt, ſo wird, wer mir gefolgt und in meine Denkungsart eingegangen iſt, es nicht ſo ſehr paradox finden, wenn ich ſage, daß, geſetzt, es gelänge, eine vollkommen richtige, vollſtändige und in das einzelne gehende Erklärung der Muſik, alſo eine ausführliche Wiederholung deſſen, was ſie ausdrückt, in Begriffen zu geben, dieſe ſofort auch eine genügende Wiederholung und Erklärung der Welt in Begriffen, oder einer ſolchen ganz gleichlautend, alſo die wahre Philoſophie ſein würde, und daß wir folglich den oben angeführten Ausſpruch Leibnizens, der auf einem niedrigeren Standpunkt ganz richtig iſt, im Sinn unſerer höheren Anſicht der Muſik folgendermaßen parodieren können: Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi. Denn scire, wiſſen, heißt überall in abſtrakte Begriffe abgeſetzt haben. Da nun aber ferner, vermöge der vielfältig beſtätigten Wahrheit des Leibnizianiſchen Ausſpruchs, die Muſik, abgeſehen von ihrer äſthetiſchen oder innern Bedeutung und bloß äußerlich und rein empiriſch betrachtet, nichts anderes iſt, als das Mittel, größere Zahlen und zuſammengeſetztere Zahlenverhältniſſe, die wir ſonſt nur mittelbar, durch Auffaſſung in Begriffen, erkennen können, unmittelbar und in concreto aufzufaſſen; ſo können wir nun durch Vereinigung jener beiden ſo verſchiedenen und doch richtigen Anſichten der Muſik, uns einen Begriff von der Möglichkeit einer Zahlenphiloſophie machen, dergleichen die des Pythagoras und auch die der Chineſen in Y-king war, und ſodann nach dieſem Sinn jenen Spruch der Pythagoreer deuten, welchen Sextus Empirikus (adv. Math. L. VII) anführt: τῳ ἀριθμῳ δὲ τα παντ' ἐπεοικεν (numero cuncta assimilantur). Und wenn wir endlich dieſe Anſicht an unſere obige Deutung der Harmonie und Melodie bringen, ſo werden wir eine bloße Moralphiloſophie ohne Erklärung der Natur, wie ſie Sokrates einführen wollte, einer Melodie ohne Harmonie, welche Rouſſeau ausſchließlich wollte, ganz analog finden, und im Gegenſatz hievon wird eine bloße Phyſik und Metaphyſik ohne Ethik einer bloßen Harmonie ohne Melodie entſprechen. — An dieſe beiläufigen Betrachtungen ſei es mir vergönnt, noch einige die Analogie der Muſik mit der erſcheinenden Welt betreffende Bemerkungen zu knüpfen. Wir fanden im vorigen Buche, daß die höchſte Stufe der Objektivation des Willens, der Menſch, nicht allein und abgeriſſen erſcheinen konnte, ſondern die unter ihm ſtehenden Stufen und dieſe immer wieder die tieferen vorausſetzten: ebenſo nun iſt die Muſik, welche, eben wie die Welt, den Willen un-

mittelbar objektiviert, erst vollkommen in der vollständigen Harmonie. Die hohe leitende Stimme der Melodie bedarf, um ihren ganzen Eindruck zu machen, der Begleitung aller anderen Stimmen, bis zum tiefsten Baß, welcher als der Ursprung aller anzusehen ist: die Melodie greift selbst als integrierender Teil in die Harmonie ein, wie auch diese in jene: und wie nur so, im vollstimmigen Ganzen, die Musik ausspricht, was sie auszusprechen bezweckt, so findet der eine und außerzeitliche Wille seine vollkommene Objektivation nur in der vollständigen Vereinigung aller der Stufen, welche in unzähligen Graden gesteigerter Deutlichkeit sein Wesen offenbaren. — Sehr merkwürdig ist noch folgende Analogie. Wir haben im vorigen Buche gesehen, daß, ungeachtet des Sichanpassens aller Willenserscheinungen zu einander, in Hinsicht auf die Arten, welches die teleologische Betrachtung veranlaßt, dennoch ein nicht aufzuhebender Widerstreit zwischen jenen Erscheinungen als Individuen bleibt, auf allen Stufen derselben sichtbar ist und die Welt zu einem beständigen Kampfplatz aller jener Erscheinungen des einen und selben Willens macht, dessen innerer Widerspruch mit sich selbst dadurch sichtbar wird. Auch diesem sogar ist etwas Entsprechendes in der Musik. Nämlich ein vollkommen reines harmonisches System der Töne ist nicht nur physisch, sondern sogar schon arithmetisch unmöglich. Die Zahlen selbst, durch welche die Töne sich ausdrücken lassen, haben unauflösbare Irrationalitäten: keine Skala läßt sich auch nur ausrechnen, innerhalb welcher jede Quint sich zum Grundton verhielte wie 2 zu 3, jede große Terz wie 4 zu 5, jede kleine Terz wie 5 zu 6 usw. Denn, sind die Töne zum Grundton richtig, so sind sie es nicht mehr zueinander; indem ja z. B. die Quint die kleine Terz der Terz sein müßte usw.: denn die Töne der Skala sind Schauspielern zu vergleichen, welche bald diese, bald jene Rolle zu spielen haben. Daher also läßt eine vollkommen richtige Musik sich nicht einmal denken, geschweige ausführen; und dieserhalb weicht jede mögliche Musik von der vollkommenen Reinheit ab: sie kann bloß die ihr wesentlichen Dissonanzen, durch Verteilung derselben an alle Töne, d. i. durch Temperatur, verstecken. Man sehe hierüber Chladnis „Akustik", § 30, und dessen „Kurze Uebersicht der Schall- und Klanglehre" S. 12*).

Ich hätte noch manches hinzuzufügen über die Art, wie Musik perzipiert wird, nämlich einzig und allein in und durch

*) Hiezu Kap. 39 des zweiten Bandes.

die Zeit, mit gänzlicher Ausschließung des Raumes, auch ohne Einfluß der Erkenntnis der Kausalität, also des Verstandes: denn die Töne machen schon als Wirkung und ohne daß wir auf ihre Ursache, wie bei der Anschauung, zurückgingen, den ästhetischen Eindruck. — Ich will indessen diese Betrachtungen nicht noch mehr verlängern, da ich vielleicht schon so in diesem dritten Buche manchem zu ausführlich gewesen bin, oder mich zu sehr auf das einzelne eingelassen habe. Mein Zweck machte es jedoch nötig, und man wird es um so weniger mißbilligen, wenn man die selten genugsam erkannte Wichtigkeit und den hohen Wert der Kunst sich vergegenwärtigt, erwägend, daß wenn, nach unserer Ansicht, die gesamte sichtbare Welt nur die Objektivation, der Spiegel des Willens ist, zu seiner Selbsterkenntnis, ja, wie wir bald sehen werden, zur Möglichkeit seiner Erlösung, ihn begleitend; und zugleich, daß die Welt als Vorstellung, wenn man sie abgesondert betrachtet, indem man vom Wollen losgerissen, nur sie allein das Bewußtsein einnehmen läßt, die erfreulichste und die allein unschuldige Seite des Lebens ist; — wir die Kunst als die höhere Steigerung, die vollkommenere Entwickelung von allen diesem anzusehen haben, da sie wesentlich ebendasselbe, nur konzentrierter, vollendeter, mit Absicht und Besonnenheit, leistet, was die sichtbare Welt selbst, und sie daher, im vollen Sinne des Wortes, die Blüte des Lebens genannt werden mag. Ist die ganze Welt als Vorstellung nur die Sichtbarkeit des Willens, so ist die Kunst die Verdeutlichung dieser Sichtbarkeit, die Camera obscura, welche die Gegenstände reiner zeigt und besser übersehen und zusammenfassen läßt, das Schauspiel im Schauspiel, die Bühne auf der Bühne im „Hamlet".

Der Genuß alles Schönen, der Trost, den die Kunst gewährt, der Enthusiasmus des Künstlers, welcher ihn die Mühen des Lebens vergessen läßt, dieser eine Vorzug des Genius vor den anderen, der ihn für das mit der Klarheit des Bewußtseins in gleichem Maße gesteigerte Leiden und für die öde Einsamkeit unter einem heterogenen Geschlechte allein entschädigt, — dieses alles beruht darauf, daß, wie sich uns weiterhin zeigen wird, das An-sich des Lebens, der Wille, das Dasein selbst, ein stetes Leiden und teils jämmerlich, teils schrecklich ist; dasselbe hingegen als Vorstellung allein, rein angeschaut, oder durch die Kunst wiederholt, frei von Qual, ein bedeutsames Schauspiel gewährt. Diese rein erkennbare Seite der Welt und die Wiederholung derselben in irgendeiner Kunst ist das Element des Künstlers. Ihn fesselt die Betrachtung des Schauspiels der

Objektivation des Willens: bei demselben bleibt er stehen, wird nicht müde, es zu betrachten und darstellend zu wiederholen, und trägt derweilen selbst die Kosten der Aufführung jenes Schauspiels, d. h. ist ja selbst der Wille, der sich also objektiviert und in stetem Leiden bleibt. Jene reine, wahre und tiefe Erkenntnis des Wesens der Welt wird ihm nun Zweck an sich: er bleibt bei ihr stehen. Daher wird sie ihm nicht, wie wir es im folgenden Buche bei dem zur Resignation gelangten Heiligen sehen werden, Quietiv des Willens, erlöst ihn nicht auf immer, sondern nur auf Augenblicke vom Leben, und ist ihm so noch nicht der Weg aus demselben, sondern nur einstweilen ein Trost in demselben; bis seine dadurch gesteigerte Kraft, endlich des Spiels müde, den Ernst ergreift. Als Sinnbild dieses Ueberganges kann man die heilige Cäcilie von Raphael betrachten. Zum Ernst also wollen nun auch wir uns im folgenden Buche wenden.

Viertes Buch

Der Welt als Wille

zweite Betrachtung:

Bei erreichter Selbsterkenntnis Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben

Tempore quo cognitio simul advenit, amor e medio supersurrexit,
Oupnek'hat, studio Anquetil Duperron, vol. II, p. 216.

§ 53.

Der letzte Teil unserer Betrachtung kündigt sich als der ernsteste an, da er die Handlungen der Menschen betrifft, den Gegenstand, der jeden unmittelbar angeht, niemanden fremd oder gleichgültig sein kann, ja auf welchen alles andere zu beziehen, der Natur des Menschen so gemäß ist, daß er, bei jeder zusammenhängenden Untersuchung, den auf das Tun sich beziehenden Teil derselben immer als das Resultat ihres gesamten Inhalts, wenigstens sofern ihn derselbe interessiert, betrachten und daher diesem Teil, wenn auch sonst keinem andern, ernsthafte Aufmerksamkeit widmen wird. — In der angegebenen Beziehung würde man, nach der gewöhnlichen Art sich auszudrücken, den jetzt folgenden Teil unserer Betrachtung die praktische Philosophie, im Gegensatz der bisher abgehandelten theoretischen, nennen. Meiner Meinung nach aber ist alle Philosophie immer theoretisch, indem es ihr wesentlich ist, sich, was auch immer der nächste Gegenstand der Untersuchung sei, stets rein betrachtend zu verhalten und zu forschen, nicht vorzuschreiben. Hingegen praktisch zu werden, das Handeln zu leiten, den Charakter umzuschaffen, sind alte Ansprüche, die sie, bei gereifter Einsicht, endlich aufgeben sollte. Denn hier, wo es den Wert oder Unwert eines Daseins, wo es Heil oder Verdammnis gilt, geben nicht ihre toten Begriffe den Ausschlag, sondern das innerste Wesen des Menschen selbst, der Dämon, der ihn leitet, und der nicht ihn, sondern den er selbst gewählt hat, — wie Platon spricht, — sein intelligibler Charakter, — wie Kant sich ausdrückt. Die Tugend wird nicht gelehrt, so wenig wie der Genius: ja, für sie ist der Begriff so unfruchtbar und nur als Werkzeug zu gebrauchen, wie er es für die Kunst ist. Wir würden daher ebenso töricht sein, zu erwarten, daß unsere Moralsysteme und Ethiken, Tugendhafte, Edle und Heilige, als daß unsere Aesthetiken Dichter, Bildner und Musiker erweckten.

Die Philosophie kann nirgends mehr tun, als das Vorhandene deuten und erklären, das Wesen der Welt, welches in concreto, d. h. als Gefühl, jedem verständlich sich ausspricht, zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis der Vernunft bringen. Dieses aber in jeder möglichen Beziehung und von jedem Gesichtspunkt aus. Wie nun dasselbe, in den drei vorhergegange-

nen Büchern, in der der Philosophie eigentümlichen Allgemeinheit, von anderen Gesichtspunkten aus zu leisten gesucht wurde; so soll im gegenwärtigen Buch auf gleiche Weise das Handeln des Menschen betrachtet werden; welche Seite der Welt wohl nicht nur, wie ich vorhin bemerkte, nach subjektivem, sondern auch nach objektivem Urteil, als die wichtigste von allen befunden werden möchte. Ich werde dabei unserer bisherigen Betrachtungsweise völlig getreu bleiben, auf das bisher Vorgetragene als Voraussetzung mich stützen, ja eigentlich nur den einen Gedanken, welcher der Inhalt dieser ganzen Schrift ist, wie bisher an allen anderen Gegenständen, jetzt ebenso am Handeln des Menschen entwickeln und damit das letzte tun, was ich vermag zu einer möglichst vollständigen Mitteilung desselben.

Der gegebene Gesichtspunkt und die angekündigte Behandlungsweise geben es schon an die Hand, daß man in diesem ethischen Buche keine Vorschriften, keine Pflichtenlehre zu erwarten hat; noch weniger soll ein allgemeines Moralprinzip, gleichsam ein Universalrezept zur Hervorbringung aller Tugenden angegeben werden. Auch werden wir von keinem „unbedingten Sollen" reden, weil solches, wie im Anfang ausgeführt, einen Widerspruch enthält, noch auch von einem „Gesetz für die Freiheit", welches sich im selben Fall befindet. Wir werden überhaupt ganz und gar nicht von Sollen reden: denn so redet man zu Kindern und zu Völkern in ihrer Kindheit, nicht aber zu denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben. Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — „wollen soll!" — hölzernes Eisen! Infolge unserer ganzen Ansicht aber ist der Wille nicht nur frei, sondern sogar allmächtig: aus ihm ist nicht nur sein Handeln, sondern auch seine Welt: und wie er ist, so erscheint sein Handeln, so erscheint seine Welt: seine Selbsterkenntnis sind beide und sonst nichts: er bestimmt sich und eben damit beide: denn außer ihm ist nichts, und sie sind er selbst: nur so ist er wahrhaft autonomisch; nach jeder andern Ansicht aber heteronomisch. Unser philosophisches Bestreben kann bloß dahin gehen, das Handeln des Menschen, die so verschiedenen, ja entgegengesetzten Maximen, deren lebendiger Ausdruck es ist, zu deuten und zu erklären, ihrem innersten Wesen und Gehalt nach, im Zusammenhang mit unserer bisherigen Betrachtung und gerade so, wie wir bisher die übrigen Erscheinungen der Welt zu deuten, ihr innerstes Wesen zur deutlichen, abstrakten Erkenntnis zu bringen gesucht haben. Unsere Philosophie wird

dabei dieselbe Immanenz behaupten, wie in der ganzen bisherigen Betrachtung: sie wird nicht, Kants großer Lehre zuwider, die Formen der Erscheinung, deren allgemeiner Ausdruck der Satz vom Grunde ist, als einen Springstock gebrauchen wollen, um damit die allein ihnen Bedeutung gebende Erscheinung selbst zu überfliegen und im grenzenlosen Gebiet leerer Fiktionen zu landen. Sondern diese wirkliche Welt der Erkennbarkeit, in der wir sind und die in uns ist, bleibt, wie der Stoff, so auch die Grenze unserer Betrachtung: sie, die so gehaltreich ist, daß auch die tiefste Forschung, deren der menschliche Geist fähig wäre, sie nicht erschöpfen könnte. Weil nun also die wirkliche, erkennbare Welt es auch unsern ethischen Betrachtungen, sowenig als den vorhergegangenen, nie an Stoff und Realität fehlen lassen wird; so werden wir nichts weniger nötig haben, als zu inhaltsleeren, negativen Begriffen unsere Zuflucht zu nehmen, und dann etwa gar uns selbst glauben zu machen, wir sagten etwas, wenn wir, mit hohen Augenbrauen, vom „Absoluten", vom „Unendlichen", vom „Uebersinnlichen", und was dergleichen bloße Negationen mehr sind (ουδεν εστι, η το της στερησεως ονομα, μετα αμυδρας επινοιας. — **nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione.** Jul. or. 2), statt deren man kürzer Wolkenkuckucksheim (νεφελοκοκκυγια) sagen könnte, redeten: zugedeckte, leere Schüsseln dieser Art werden wir nicht aufzutischen brauchen. — Endlich werden wir auch hier so wenig, wie im bisherigen, Geschichten erzählen und solche für Philosophie ausgeben. Denn wir sind der Meinung, daß jeder noch himmelweit von einer philosophischen Erkenntnis der Welt entfernt ist, der vermeint, das Wesen derselben irgendwie, und sei es noch so fein bemäntelt, historisch fassen zu können: welches aber der Fall ist, sobald in seiner Ansicht des Wesens an sich der Welt irgendein Werden, oder Gewordensein, oder Werdenwerden sich vorfindet, irgendein Früher oder Später die mindeste Bedeutung hat und folglich, deutlich und versteckt, ein Anfangs- und ein Endpunkt der Welt, nebst dem Wege zwischen beiden gesucht und gefunden wird und das philosophierende Individuum wohl noch gar seine eigene Stelle auf diesem Wege erkennt. Solches historisches Philosophieren liefert in den meisten Fällen eine Kosmogonie, die viele Varietäten zuläßt, sonst aber auch ein Emanationssystem, Abfallslehre, oder endlich, wenn, aus Verzweiflung über fruchtlose Versuche auf jenen Wegen, auf den letzten Weg getrieben, umgekehrt eine Lehre vom steten Werden, Entsprießen, Entstehen, Hervortreten ans Licht aus dem Dunkeln, dem finstern

Grund, Urgrund, Ungrund und was dergleichen Gefasels mehr ist, welches man übrigens am kürzesten abfertigt durch die Bemerkung, daß eine ganze Ewigkeit, d. h. eine unendliche Zeit, bis zum jetzigen Augenblick bereits abgelaufen ist, weshalb alles, was da werden kann und soll, schon geworden sein muß. Denn alle solche historische Philosophie, sie mag auch noch so vornehm tun, nimmt, als wäre Kant nie dagewesen, die Zeit für eine Bestimmung der Dinge an sich, und bleibt daher bei dem stehen, was Kant die Erscheinung, im Gegensatz des Dinges an sich, und Platon das Werdende, nie Seiende, im Gegensatz des Seienden, nie Werdenden nennt, oder endlich was bei den Indern das Gewebe der Maja heißt: es ist eben die dem Satz vom Grunde anheimgegebene Erkenntnis, mit der man nie zum innern Wesen der Dinge gelangt, sondern nur Erscheinungen ins Unendliche verfolgt, sich ohne Ende und Ziel bewegt, dem Eichhörnchen im Rade zu vergleichen, bis man etwa endlich ermüdet, oben oder unten, bei irgendeinem beliebigen Punkt stille steht und nun für denselben auch von anderen Respekt ertrotzen will. Die echte philosophische Betrachtungsweise der Welt, d. h. diejenige, welche uns ihr inneres Wesen erkennen lehrt und so über die Erscheinung hinaus führt, ist gerade die, welche nicht nach dem Woher und Wohin und Warum, sondern immer und überall nur nach dem Was der Welt frägt, d. h. welche die Dinge nicht nach irgendeiner Relation, nicht als werdend und vergehend, kurz, nicht nach einer der vier Gestalten des Satzes vom Grunde betrachtet; sondern umgekehrt, gerade das, was nach Aussonderung dieser ganzen, jenem Satze nachgehenden Betrachtungsart noch übrig bleibt, das in allen Relationen erscheinende, selbst aber ihnen nicht unterworfene, immer sich gleiche Wesen der Welt, die Ideen derselben, zum Gegenstand hat. Von solcher Erkenntnis geht, wie die Kunst, so auch die Philosophie aus, ja, wie wir in diesem Buche finden werden, auch diejenige Stimmung des Gemütes, welche allein zur wahren Heiligkeit und zur Erlösung von der Welt führt.

§ 54.

Die drei ersten Bücher werden hoffentlich die deutliche und gewisse Erkenntnis herbeigeführt haben, daß in der Welt als Vorstellung dem Willen sein Spiegel aufgegangen ist, in welchem er sich selbst erkennt, mit zunehmenden Graden der Deutlichkeit und Vollständigkeit, deren höchster der Mensch ist, dessen Wesen aber seinen vollendeten Ausdruck erst durch die zusammen-

hängende Reihe seiner Handlungen erhält, deren selbstbewußten Zusammenhang die Vernunft, die ihn das Ganze stets in abstracto überblicken läßt, möglich macht.

Der Wille, welcher rein an sich betrachtet, erkenntnislos und nur ein blinder, unaufhaltsamer Drang ist, wie wir ihn noch in der unorganischen und vegetabilischen Natur und ihren Gesetzen, wie auch im vegetativen Teil unseres eigenen Lebens erscheinen sehen, erhält durch die hinzugetretene, zu seinem Dienst entwickelte Welt der Vorstellung die Erkenntnis von seinem Wollen und von dem, was es sei, das er will, daß es nämlich nichts anderes sei, als diese Welt, das Leben, gerade so wie es dasteht. Wir nannten deshalb die erscheinende Welt seinen Spiegel, seine Objektität: und da, was der Wille will, immer das Leben ist, eben weil dasselbe nichts weiter, als die Darstellung jenes Wollens für die Vorstellung ist; so ist es einerlei und nur ein Pleonasmus, wenn wir statt schlechthin zu sagen, „der Wille", sagen „der Wille zum Leben."

Da der Wille das Ding an sich, der innere Gehalt, das Wesentliche der Welt ist; das Leben, die sichtbare Welt, die Erscheinung, aber nur der Spiegel des Willens; so wird diese den Willen so unzertrennlich begleiten, wie den Körper sein Schatten: und wenn Wille da ist, wird auch Leben, Welt da sein. Dem Willen zum Leben ist also das Leben gewiß, und solange wir von Lebenswillen erfüllt sind, dürfen wir für unser Dasein nicht besorgt sein, auch nicht beim Anblick des Todes. Wohl sehen wir das Individuum entstehen und vergehen; aber das Individuum ist nur Erscheinung, ist nur da für die im Satz vom Grunde, dem principio individuationis, befangene Erkenntnis: für diese freilich empfängt es sein Leben wie ein Geschenk, geht aus dem Nichts hervor, leidet dann durch den Tod den Verlust jenes Geschenks und geht ins Nichts zurück. Aber wir wollen ja eben das Leben philosophisch, d. h. seinen Ideen nach betrachten, und da werden wir finden, daß weder der Wille, das Ding an sich in allen Erscheinungen, noch das Subjekt des Erkennens, der Zuschauer aller Erscheinungen, von Geburt und von Tod irgend berührt werden. Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehen und vergehen, als flüchtige, in der Form der Zeit auftretende Erscheinungen desjenigen, was an sich keine Zeit kennt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muß, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechsel-

seitige Bedingungen voneinander, oder, wenn man etwa den Ausdruck liebt, als Pole der gesamten Lebenserscheinung. Die weiseste aller Mythologien, die indische, drückt dieses dadurch aus, daß sie gerade dem Gotte, welcher die Zerstörung, den Tod, symbolisiert (wie Brahma, der sündigste und niedrigste Gott des Trimurtis, die Zeugung, Entstehung, und Wischnu, die Erhaltung), daß sie, sage ich, gerade dem Schiwa, zugleich mit dem Halsband von Totenköpfen, den Lingam zum Attribut gibt, dieses Symbol der Zeugung, welche also hier als Ausgleichung des Todes auftritt, wodurch angedeutet wird, daß Zeugung und Tod wesentliche Korrelate sind, die sich gegenseitig neutralisieren und aufheben. — Ganz dieselbe Gesinnung war es, welche Griechen und Römer antrieb, die kostbarsten Sarkophage gerade so zu verzieren, wie wir sie noch sehen, mit Festen, Tänzen, Hochzeiten, Jagden, Tierkämpfen, Bacchanalien, also mit Darstellungen des gewaltigsten Lebensdranges, welchen sie nicht nur in solchen Lustbarkeiten, sondern sogar in wollüstigen Gruppen, selbst bis zur Begattung zwischen Satyren und Ziegen, uns vorführen. Der Zweck war offenbar, vom Tode des betrauerten Individuums, mit dem größten Nachdruck auf das unsterbliche Leben der Natur hinzuweisen und dadurch, wenngleich ohne abstraktes Wissen, anzudeuten, daß die ganze Natur die Erscheinung und auch die Erfüllung des Willens zum Leben ist. Die Form dieser Erscheinung ist Zeit, Raum und Kausalität, mittelst dieser aber Individuation, die es mit sich bringt, daß das Individuum entstehen und vergehen muß, was aber den Willen zum Leben, von dessen Erscheinung das Individuum gleichsam nur ein einzelnes Exempel oder Spezimen ist, so wenig anficht, als das Ganze der Natur gekränkt wird durch den Tod eines Individuums. Denn nicht dieses, sondern die Gattung allein ist es, woran der Natur gelegen ist, und auf deren Erhaltung sie mit allem Ernst dringt, indem sie für dieselbe so verschwenderisch sorgt, durch die ungeheure Ueberzahl der Keime und die große Macht des Befruchtungstriebes. Hingegen hat das Individuum für sie keinen Wert und kann ihn nicht haben, da unendliche Zeit, unendlicher Raum und in diesen unendliche Zahl möglicher Individuen ihr Reich sind; daher sie stets bereit ist, das Individuum fallen zu lassen, welches demnach nicht nur auf tausendfache Weise, durch die unbedeutendsten Zufälle, dem Untergang ausgesetzt, sondern ihm schon ursprünglich bestimmt ist und ihm von der Natur selbst entgegengeführt wird, von dem Augenblick an, wo es der Erhaltung der Gattung gedient hat. Ganz naiv spricht hiedurch die Natur selbst die große Wahrheit

aus, daß nur die Ideen, nicht die Individuen eigentliche Realität haben, d. h. vollkommene Objektität des Willens sind. Da nun der Mensch die Natur selbst, und zwar im höchsten Grade ihres Selbstbewußtseins ist, die Natur aber nur der objektivierte Wille zum Leben ist; so mag der Mensch, wenn er diesen Gesichtspunkt gefaßt hat und dabei stehen bleibt, allerdings und mit Recht sich über seinen und seiner Freunde Tod trösten, durch den Rückblick auf das unsterbliche Leben der Natur, die er selbst ist. So folglich ist Schiwa mit dem Lingam, so jene antiken Sarkophage zu verstehen, die mit ihren Bildern des glühendesten Lebens dem klagenden Betrachter zurufen: Natura non contristatur.

Daß Zeugung und Tod als etwas zum Leben Gehöriges und dieser Erscheinung des Willens Wesentliches zu betrachten sind, geht auch daraus hervor, daß beide sich uns als die nur höher potenzierten Ausdrücke dessen, woraus auch das ganze übrige Leben besteht, darstellen. Dieses nämlich ist durch und durch nichts anderes, als ein steter Wechsel der Materie, unter dem festen Beharren der Form: und eben das ist die Vergänglichkeit der Individuen, bei der Unvergänglichkeit der Gattung. Die beständige Ernährung und Reproduktion ist nur dem Grade nach von der Zeugung, und die beständige Exkretion nur dem Grade nach vom Tode verschieden. Ersteres zeigt sich am einfachsten und deutlichsten bei der Pflanze. Diese ist durch und durch nur die stete Wiederholung desselben Triebes, ihrer einfachsten Faser, die sich zu Blatt und Zweig gruppiert; ist ein systematisches Aggregat gleichartiger, einander tragender Pflanzen, deren beständige Wiedererzeugung ihr einziger Trieb ist: zur vollständigern Befriedigung desselben steigert sie sich, mittelst der Stufenleiter der Metamorphose, endlich bis zur Blüte und Frucht, jenem Kompendium ihres Daseins und Strebens, in welchem sie nun auf einem kürzeren Wege das erlangt, was ihr einziges Ziel ist, und nunmehr mit einem Schlage tausendfach vollbringt, was sie bis dahin im einzelnen wirkte: Wiederholung ihrer selbst. Ihr Treiben bis zur Frucht verhält sich zu dieser, wie die Schrift zur Buchdruckerei. Offenbar ist es beim Tier ganz dasselbe. Der Ernährungsprozeß ist ein stetes Zeugen, der Zeugungsprozeß ein höher potenziertes Ernähren; die Wollust bei der Zeugung die höher potenzierte Behaglichkeit des Lebensgefühls. Andererseits ist die Exkretion, das stete Aushauchen und Abwerfen von Materie dasselbe, was in erhöhter Potenz der Tod, der Gegensatz der Zeugung, ist. Wie wir nun hiebei allezeit zufrieden sind, die Form zu erhalten,

ohne die abgeworfene Materie zu betrauern; so haben wir uns auf gleiche Weise zu verhalten, wenn im Tode dasselbe in erhöhter Potenz und im ganzen geschieht, was täglich und stündlich im einzelnen bei der Exkretion vor sich geht: wie wir beim erstern gleichgültig sind, sollten wir beim andern nicht zurückbeben. Von diesem Standpunkt aus erscheint es daher ebenso verkehrt, die Fortdauer seiner Individualität zu verlangen, welche durch andere Individuen ersetzt wird, als den Bestand der Materie seines Leibes, die stets durch neue ersetzt wird: es erscheint ebenso töricht, Leichen einzubalsamieren, als es wäre, seine Auswürfe sorgfältig zu bewahren. Was das an den individuellen Leib gebundene individuelle Bewußtsein betrifft, so wird es täglich durch den Schlaf gänzlich unterbrochen. Der tiefe Schlaf ist vom Tode, in welchen er oft, z. B. beim Erfrieren, ganz stetig übergeht, für die Gegenwart seiner Dauer, gar nicht verschieden, sondern nur für die Zukunft, nämlich in Hinsicht auf das Erwachen. Der Tod ist ein Schlaf, in welchem die Individualität vergessen wird: alles andere erwacht wieder, oder vielmehr ist wach geblieben*).

Vor allem müssen wir deutlich erkennen, daß die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die Gegenwart ist, nicht Zukunft, noch Vergangenheit: diese sind nur im Begriff, sind nur im Zusammenhange der Erkenntnis da, sofern sie dem Satz vom Grunde folgt. In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die Gegenwart allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann. Die Gegenwart ist immer da, samt ihrem Inhalt: beide stehen fest, ohne zu wanken; wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und

*) Auch kann folgende Betrachtung dem, welchem sie nicht zu subtil ist, dienen, sich deutlich zu machen, daß das Individuum nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich ist. Jedes Individuum ist einerseits das Subjekt des Erkennens, d. h. die ergänzende Bedingung der Möglichkeit der ganzen objektiven Welt, und andererseits einzelne Erscheinung des Willens, desselben, der sich in jedem Dinge objektiviert. Aber diese Duplizität unseres Wesens ruht nicht in einer für sich bestehenden Einheit: sonst würden wir uns unser selbst an uns selbst und unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens bewußt werden können: dies können wir aber schlechterdings nicht, sondern sobald wir, um es zu versuchen, in uns gehen und uns, indem wir das Erkennen nach Innen richten, einmal völlig besinnen wollen; so verlieren wir uns in eine bodenlose Leere, finden uns gleich der gläsernen Hohlkugel, aus deren Leere eine Stimme spricht, deren Ursache aber nicht darin anzutreffen ist, und indem wir so uns selbst ergreifen wollen, erhaschen wir, mit Schaudern, nichts, als ein bestandloses Gespenst.

gewiß. Freilich, wenn wir zurückdenken an die verflossenen Jahrtausende, an die Millionen von Menschen, die in ihnen lebten; dann fragen wir: Was waren sie? Was ist aus ihnen geworden? — Aber wir dürfen dagegen nur die Vergangenheit unseres eigenen Lebens uns zurückrufen und ihre Szenen lebhaft in der Phantasie erneuern, und nun wieder fragen: Was war dies alles? Was ist aus ihm geworden? — Wie mit ihm, so ist es mit dem Leben jener Millionen. Oder sollten wir meinen, die Vergangenheit erhielte dadurch, daß sie durch den Tod besiegelt ist, ein neues Dasein? Unsere eigene Vergangenheit, auch die nächste und der gestrige Tag, ist nur noch ein nichtiger Traum der Phantasie, und dasselbe ist die Vergangenheit aller jener Millionen. Was war? Was ist? — der Wille, dessen Spiegel das Leben ist, und das willensfreie Erkennen, welches in jenem Spiegel ihn deutlich erblickt. Wer dies noch nicht erkannt hat, oder nicht erkennen will, muß zu jener obigen Frage nach dem Schicksal vergangener Geschlechter, auch noch diese fügen: warum gerade er, der Fragende, so glücklich ist, diese kostbare, flüchtige, allein reale Gegenwart inne zu haben, während jene Hunderte von Menschengeschlechtern, ja auch die Helden und Weisen jener Zeiten, in die Nacht der Vergangenheit gesunken und dadurch zu nichts geworden sind; er aber, sein unbedeutendes Ich, wirklich da ist? — oder kürzer, wenngleich sonderbar: warum dies Jetzt, sein Jetzt, — doch gerade jetzt ist und nicht auch schon längst war? — Er sieht, indem er so seltsam frägt, sein Dasein und seine Zeit als unabhängig voneinander an und jenes als in diese hineingeworfen: er nimmt eigentlich zwei Jetzt an, eines das dem Objekt, das andere, das dem Subjekt angehört, und wundert sich über den glücklichen Zufall ihres Zusammentreffens. In Wahrheit aber macht (wie in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt ist) nur der Berührungspunkt das Objekt, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, welches keine Gestaltung des Satzes vom Grunde zur Form hat, die Gegenwart aus. Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das notwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte gibt es aber nur in der Gegenwart: Vergangenheit und Zukunft enthalten bloße Begriffe und Phantasmen, daher ist die Gegenwart die wesentliche Form der Erscheinung des Willens und von dieser unzertrennlich. Die Gegenwart allein ist das, was immer da ist und unverrückbar feststeht. Empirisch aufgefaßt das Flüchtigste von allem, stellt sie dem metaphysischen Blick, der über die Formen der empirischen Anschauung hinweg-

sieht, sich als das allein Beharrende dar, das Nunc stans der Scholastiker. Die Quelle und der Träger ihres Inhaltes ist der Wille zum Leben, oder das Ding an sich, — welches wir sind. Das, was immerfort wird und vergeht, indem es entweder schon gewesen ist, oder noch kommen soll, gehört der Erscheinung als solcher an, vermöge ihrer Formen, welche das Entstehen und Vergehen möglich machen. Demnach denke man: Quid fuit? — Quod est. — Quid erit? — Quod fuit; und nehme es im strengen Sinne der Worte, verstehe also nicht simile, sondern idem. Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart gewiß. Daher auch kann jeder sagen: „Ich bin ein für allemal Herr der Gegenwart, und durch alle Ewigkeit wird sie mich begleiten, wie mein Schatten: demnach wundere ich mich nicht, wo sie nur hergekommen sei, und wie es zugehe, daß sie gerade jetzt sei." — Wir können die Zeit einem endlos drehenden Kreise vergleichen: die stets sinkende Hälfte wäre die Vergangenheit, die stets steigende die Zukunft; oben aber der unteilbare Punkt, der die Tangente berührt, wäre die ausdehnungslose Gegenwart: wie die Tangente nicht mit fortrollt, so auch nicht die Gegenwart, der Berührungspunkt des Objekts, dessen Form die Zeit ist, mit dem Subjekt, das keine Form hat, weil es nicht zum Erkennbaren gehört, sondern Bedingung alles Erkennbaren ist. Oder: die Zeit gleicht einem unaufhaltsamen Strom, und die Gegenwart einem Felsen, an dem sich jener bricht, aber nicht ihn mit fortreißt. Der Wille als Ding an sich, ist sowenig, als das Subjekt der Erkenntnis, welches zuletzt doch in gewissem Betracht er selbst oder seine Aeußerung ist, dem Satze vom Grunde unterworfen; und wie dem Willen das Leben, seine eigene Erscheinung gewiß ist, so ist auch die Gegenwart, die einzige Form des wirklichen Lebens Wir haben demnach nicht nach der Vergangenheit vor dem Leben, noch nach der Zukunft nach dem Tode zu forschen: vielmehr haben wir als die einzige Form, in welcher der Wille sich erscheint, die Gegenwart zu erkennen *); sie wird ihm nicht entrinnen, aber er ihr wahrlich auch nicht. Wen daher das Leben, wie es ist, befriedigt, wer es auf alle Weise bejaht, der kann es mit Zuversicht als endlos betrachten und die Todesfurcht als eine Täuschung bannen, welche ihm die ungereimte Furcht eingibt, er könne der Gegenwart je verlustig werden, und ihm eine Zeit vorspiegelt ohne eine Gegenwart darin: eine Täuschung, welche in Hinsicht auf

*) Scholastici docuerunt, quod aeternitas non sit temporis sine fine aut principio successio; sed Nunc stans; i. e. idem nobis Nunc esse quod erat Nunc Adamo: i. e. inter nunc et tunc nullam esse differentiam. Hobbes Leviathan, c. 46.

die Zeit das ist, was in Hinsicht auf den Raum jene andere, vermöge welcher jeder, in seiner Phantasie, die Stelle auf der Erdkugel, welche er gerade einnimmt, als das Oben und alles übrige als das Unten ansieht: ebenso knüpft jeder die Gegenwart an seine Individualität und meint, mit dieser verlösche alle Gegenwart; Vergangenheit und Zukunft seien nun ohne dieselbe. Wie aber auf der Erdkugel überall oben ist, so ist auch die Form alles Lebens Gegenwart, und den Tod fürchten, weil er uns die Gegenwart entreißt, ist nicht weiser, als fürchten, man könne von der runden Erdkugel, auf welcher man glücklicherweise nun gerade oben steht, hinuntergleiten. Der Objektivation des Willens ist die Form der Gegenwart wesentlich, welche als ausdehnungsloser Punkt die nach beiden Seiten unendliche Zeit schneidet und unverrückbar fest steht, gleich einem immerwährenden Mittag, ohne kühlenden Abend; wie die wirkliche Sonne ohne Unterlaß brennt, während sie nur scheinbar in den Schoß der Nacht sinkt: daher, wenn ein Mensch den Tod als seine Vernichtung fürchtet, es nicht anders ist, als wenn man dächte, die Sonne könne am Abend klagen: „Wehe mir! ich gehe unter in ewige Nacht." *) Hingegen auch umgekehrt: wen die Lasten des Lebens drücken, wer zwar wohl das Leben möchte und es bejaht, aber die Qualen desselben verabscheut, und besonders das harte Los, das gerade ihm zugefallen ist, nicht länger tragen mag: ein solcher hat nicht vom Tode Befreiung zu hoffen und kann sich nicht durch Selbstmord retten; nur mit falschem Schein lockt ihn der finstere kühle Orkus als Hafen der Ruhe. Die Erde wälzt sich vom Tage in die Nacht; das Individuum stirbt: aber die Sonne selbst brennt ohne Unterlaß ewigen Mittag Dem Willen zum Leben ist das Leben gewiß: die Form des Lebens ist Gegenwart ohne Ende; gleichviel wie die Individuen, Erscheinungen der Idee, in der Zeit entstehen und vergehen, flüchtigen Träumen zu vergleichen. — Der

*) In Eckermanns „Gesprächen mit Goethe" (zweite Auflage, Bd. 1, S. 154) sagt Goethe: „Unser Geist ist ein Wesen ganz unzerstörbarer Natur: es ist ein fortwirkendes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Es ist der Sonne ähnlich, die bloß unsern irdischen Augen unterzugehen scheint, die aber eigentlich nie untergeht sondern unaufhörlich fortleuchtet." — Goethe hat das Gleichnis von mir, nicht etwa ich von ihm Ohne Zweifel gebraucht er es, in diesem 1824 gehaltenen Gespräch infolge einer vielleicht unbewußten Reminiszenz obiger Stelle da solche mit denselben Worten wie hier, in der ersten Auflage S. 401 steht, auch ebendaselbst S 528 wie hier am Schlusse des § 65, wiederkehrt. Jene erste Auflage war ihm im Dezember 1818 übersandt worden und im März 1819 ließ er mir nach Neapel, wo ich mich damals befand, seinen Beifall, durch meine Schwester, brieflich berichten, und hatte einen Zettel beigelegt, worauf er die Zahlen einiger Seiten, welche ihm besonders gefallen, angemerkt hatte: also hatte er mein Buch gelesen.

Selbstmord erscheint uns also schon hier als eine vergebliche und darum törichte Handlung: wenn wir in unserer Betrachtung weiter vorgedrungen sein werden, wird er sich uns in einem noch ungünstigeren Lichte darstellen.

Die Dogmen wechseln, und unser Wissen ist trüglich; aber die Natur irrt nicht: ihr Gang ist sicher, und sie verbirgt ihn nicht. Jedes ist ganz in ihr, und sie ist ganz in jedem. In jedem Tier hat sie ihren Mittelpunkt: es hat seinen Weg sicher ins Dasein gefunden, wie es ihn sicher hinausfinden wird: inzwischen lebt es furchtlos vor der Vernichtung und unbesorgt, getragen durch das Bewußtsein, daß es die Natur selbst ist und wie sie unvergänglich. Der Mensch allein trägt in abstrakten Begriffen die Gewißheit seines Todes mit sich herum: diese kann ihn dennoch, was sehr seltsam ist, nur auf einzelne Augenblicke, wo ein Anlaß sie der Phantasie vergegenwärtigt, ängstigen. Gegen die mächtige Stimme der Natur vermag die Reflexion wenig. Auch in ihm, wie im Tiere, das nicht denkt, waltet als dauernder Zustand jene, aus dem innersten Bewußtsein, daß er die Natur, die Welt selbst ist, entspringende Sicherheit vor, vermöge welcher keinen Menschen der Gedanke des gewissen und nie fernen Todes merklich beunruhigt, sondern jeder dahinlebt, als müsse er ewig leben; was so weit geht, daß sich sagen ließe, keiner habe eine eigentlich lebendige Ueberzeugung von der Gewißheit seines Todes, da sonst zwischen seiner Stimmung und der des verurteilten Verbrechers kein so großer Unterschied sein könnte; sondern jeder erkenne zwar jene Gewißheit in abstracto und theoretisch an, lege sie jedoch, wie andere theoretische Wahrheiten, die aber auf die Praxis nicht anwendbar sind, beiseite, ohne sie irgend in sein lebendiges Bewußtsein aufzunehmen. Wer diese Eigentümlichkeit der menschlichen Sinnesart wohl beachtet, wird einsehen, daß die psychologischen Erklärungsarten derselben, aus der Gewohnheit und dem Sichzufriedengeben über das Unvermeidliche, keineswegs ausreichen, sondern der Grund derselben der angebene, tiefer liegende ist. Aus demselben ist es auch zu erklären, warum zu allen Zeiten, bei allen Völkern, Dogmen von irgendeiner Art von Fortdauer des Individuums nach dem Tode sich finden und in Ansehen stehen, da doch die Beweise dafür immer höchst unzulänglich sein mußten, die für das Gegenteil aber stark und zahlreich, ja, dieses eigentlich keines Beweises bedarf, sondern vom gesunden Verstande als Tatsache erkannt wird und als solche bekräftigt durch die Zuversicht, daß die Natur so wenig lügt als irrt, sondern ihr Tun und Wesen offen darlegt, sogar naiv ausspricht, während nur wir selbst es durch

Wahn verfinstern, um herauszudeuten, was unserer beschränkten Ansicht eben zusagt.

Was aber wir jetzt zum deutlichen Bewußtsein gebracht haben, daß, wiewohl die einzelne Erscheinung des Willens zeitlich anfängt und zeitlich endet, der Wille selbst, als Ding an sich, hievon nicht getroffen wird, noch auch das Korrelat alles Objekts, das erkennende, nie erkannte Subjekt, und daß dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß ist: — dies ist nicht jenen Lehren von der Fortdauer beizuzählen. Denn dem Willen, als Ding an sich betrachtet, wie auch dem reinen Subjekt des Erkennens, dem ewigen Weltauge, kommt so wenig ein Beharren als ein Vergehen zu, da dieses in der Zeit allein gültige Bestimmungen sind, jene aber außer der Zeit liegen. Daher kann der Egoismus des Individuums (dieser einzelnen vom Subjekt des Erkennens beleuchteten Willenserscheinung) für seinen Wunsch, sich eine unendliche Zeit hindurch zu behaupten, aus unserer dargelegten Ansicht so wenig Nahrung und Trost schöpfen, als er es könnte aus der Erkenntnis, daß nach seinem Tode doch die übrige Außenwelt in der Zeit fortbestehen wird, welches nur der Ausdruck ebenderselben Ansicht, aber objektiv und daher zeitlich betrachtet, ist. Denn zwar ist jeder nur als Erscheinung vergänglich, hingegen als Ding an sich zeitlos, also auch endlos; aber auch nur als Erscheinung ist er von den übrigen Dingen der Welt verschieden, als Ding an sich ist er der Wille, der in allem erscheint, und der Tod hebt die Täuschung auf, die sein Bewußtsein von dem der Uebrigen trennt: dies ist die Fortdauer. Sein Nichtberührtwerden vom Tode, welches ihm nur als Ding an sich zukommt, fällt für die Erscheinung mit der Fortdauer der übrigen Außenwelt zusammen *). Daher auch kommt es, daß das innige und bloß gefühlte Bewußtsein dessen, was wir soeben zur deutlichen Erkenntnis erhoben haben, zwar, wie gesagt, verhindert, daß der Gedanke des Todes sogar dem vernünftigen Wesen das Leben nicht vergiftet, indem solches Bewußtsein die Basis jenes Lebensmutes ist, der alles Lebendige aufrecht erhält und munter fortleben läßt, als gäbe es keinen Tod, solange nämlich, als es das Leben im Auge hat und auf dieses gerichtet ist; aber hiedurch wird nicht verhindert, daß

*) Im Veda ist dies dadurch ausgedrückt, daß gesagt wird, indem ein Mensch sterbe, werde seine Sehkraft eins mit der Sonne, sein Geruch mit der Erde, sein Geschmack mit dem Wasser, sein Gehör mit der Luft, seine Rede mit dem Feuer usw. (Oupnek'hat, Bd. 1, S. 249 fg.) — wie auch dadurch, daß, in einer besondern Förmlichkeit, der Sterbende seine Sinne und gesamten Fähigkeiten einzeln seinem Sohne übergibt, als in welchem sie nun fortleben sollen. (Ebendas. Bd. 2, S. 82 fg.)

wann der Tod im einzelnen und in der Wirklichkeit, oder auch nur in der Phantasie, an das Individuum herantritt und dieses nun ihn ins Auge fassen muß, es nicht von Todesangst ergriffen würde und auf alle Weise zu entfliehen suchte. Denn wie, solange seine Erkenntnis auf das Leben als solches gerichtet war, es in demselben auch die Unvergänglichkeit erkennen mußte, so muß, wenn der Tod ihm vor die Augen tritt, es diesen erkennen für das, was er ist, das zeitliche Ende der einzelnen zeitlichen Erscheinung. Was wir im Tode fürchten, ist keineswegs der Schmerz: denn teils liegt dieser offenbar diesseits des Todes; teils fliehen wir oft vor dem Schmerz zum Tode, ebensowohl als wir auch umgekehrt bisweilen den entsetzlichsten Schmerz übernehmen, um nur dem Tode, wiewohl er schnell und leicht wäre, noch eine Weile zu entgehen. Wir unterscheiden also Schmerz und Tod als zwei ganz verschiedene Uebel: was wir im Tode fürchten, ist in der Tat der Untergang des Individuums, als welcher er sich unverhohlen kund gibt, und da das Individuum der Wille zum Leben selbst in einer einzelnen Objektivation ist, sträubt sich sein ganzes Wesen gegen den Tod. — Wo nun solchermaßen das Gefühl uns hilflos preisgibt, kann jedoch die Vernunft eintreten und die widrigen Eindrücke desselben großenteils überwinden, indem sie uns auf einen höhern Standpunkt stellt, wo wir statt des einzelnen nunmehr das Ganze im Auge haben. Darum könnte eine philosophische Erkenntnis des Wesens der Welt, die bis zu dem Punkt, auf welchem wir jetzt in unserer Betrachtung stehen, gekommen wäre, aber nicht weiter ginge, selbst schon auf diesem Standpunkt die Schrecken des Todes überwinden, in dem Maß, als im gegebenen Individuum die Reflexion Macht hätte über das unmittelbare Gefühl. Ein Mensch, der die bisher vorgetragenen Wahrheiten seiner Sinnesart fest einverleibt hätte, nicht aber zugleich durch eigene Erfahrung, oder durch eine weitergehende Einsicht, dahin gekommen wäre, in allem Leben dauerndes Leiden als wesentlich zu erkennen; sondern der im Leben Befriedigung fände, dem vollkommen wohl darin wäre, und der, bei ruhiger Ueberlegung, seinen Lebenslauf, wie er ihn bisher erfahren, von endloser Dauer, oder von immer neuer Wiederkehr wünschte, und dessen Lebensmut so groß wäre, daß er gegen die Genüsse des Lebens, alle Beschwerde und Pein, der es unterworfen ist, willig und gern mit in den Kauf nähme; ein solcher stände „mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde" und hätte nichts zu fürchten: gewaffnet mit der Erkenntnis, die wir ihm beilegen, sähe er dem

auf den Flügeln der Zeit heraneilenden Tode gleichgültig entgegen, ihn betrachtend als einen falschen Schein, ein ohnmächtiges Gespenst, Schwache zu schrecken, das aber keine Gewalt über den hat, der da weiß, daß ja er selbst jener Wille ist, dessen Objektivation oder Abbild die ganze Welt ist, dem daher das Leben allezeit gewiß bleibt und auch die Gegenwart, die eigentliche, alleinige Form der Erscheinung des Willens, den daher keine unendliche Vergangenheit oder Zukunft, in denen er nicht wäre, schrecken kann, da er diese als das eitle Blendwerk und Gewebe der Maja betrachtet, der daher so wenig den Tod zu fürchten hätte, wie Sonne die Nacht. — Auf diesen Standpunkt stellt, im Bhagavat Gita, Krischna seinen angehenden Zögling den Ardschun, als dieser beim Anblick der schlagfertigen Heere (auf etwas ähnliche Art wie Xerxes) von Wehmut ergriffen wird, verzagen und vom Kampfe ablassen will, um den Untergang so vieler Tausende zu verhüten: Krischna stellt ihn auf jenen Standpunkt, und der Tod jener Tausende kann ihn nicht mehr aufhalten: er gibt das Zeichen zur Schlacht. — Diesen Standpunkt auch bezeichnet Goethes Prometheus, besonders wenn er sagt:

„Hier sitz ich, forme Menschen
Nach meinem Bilde,
Ein Geschlecht, das mir gleich sei,
Zu leiden, zu weinen,
Zu genießen und zu freuen sich,
Und dein nicht zu achten,
Wie ich!"

Auf diesen Standpunkt könnte auch die Philosophie des Bruno und die des Spinoza denjenigen führen, dem ihre Fehler und Unvollkommenheiten die Ueberzeugung nicht störten oder schwächten. Eine eigentliche Ethik hat die des Bruno nicht, und die in der Philosophie des Spinoza geht gar nicht aus dem Wesen seiner Lehre hervor, sondern ist, obwohl an sich lobenswert und schön, doch nur mittelst schwacher und handgreiflicher Sophismen daran geheftet. — Auf dem bezeichneten Standpunkt endlich würden wohl viele Menschen stehen, wenn ihre Erkenntnis mit ihrem Wollen gleichen Schritt hielte, d. h. wenn sie imstande wären, frei von jedem Wahn, sich selbst klar und deutlich zu werden. Denn dieses ist, für die Erkenntnis, der Standpunkt der gänzlichen Bejahung des Willens zum Leben.

Der Wille bejaht sich selbst, besagt: indem in seiner Objektität, d. i. der Welt und dem Leben, sein eigenes Wesen ihm als Vorstellung vollständig und deutlich gegeben wird, hemmt diese Erkenntnis sein Wollen keineswegs: sondern eben dieses so

erkannte Leben wird auch als solches von ihm gewollt, wie bis dahin ohne Erkenntnis, als blinder Drang, so jetzt mit Erkenntnis, bewußt und besonnen. — Das Gegenteil hievon, die Verneinung des Willens zum Leben, zeigt sich, wenn auf jene Erkenntnis das Wollen endet, indem sodann nicht mehr die erkannten einzelnen Erscheinungen als Motive des Wollens wirken, sondern die ganze, durch Auffassung der Ideen erwachsene Erkenntnis des Wesens der Welt, die den Willen spiegelt, zum Quietiv des Willens wird und so der Wille frei sich selbst aufhebt. Diese ganz unbekannten und in diesem allgemeinen Ausdruck schwerlich verständlichen Begriffe werden hoffentlich deutlich werden, durch die bald folgende Darstellung der Phänomene, hier Handlungsweisen, in welchen sich einerseits die Bejahung, in ihren verschiedenen Graden, und andererseits die Verneinung ausspricht. Denn beide gehen zwar von der Erkenntnis aus, aber nicht von einer abstrakten, die sich in Worten, sondern von einer lebendigen, die sich durch die Tat und den Wandel allein ausdrückt und unabhängig bleibt von den Dogmen, welche dabei, als abstrakte Erkenntnis, die Vernunft beschäftigen. Beide darzustellen und zur deutlichen Erkenntnis der Vernunft zu bringen, kann allein mein Zweck sein, nicht aber eine oder die andere vorzuschreiben oder anzuempfehlen, welches so töricht wie zwecklos wäre, da der Wille an sich der schlechthin freie, sich ganz allein selbst bestimmende ist, und es kein Gesetz für ihn gibt. — Diese Freiheit und ihr Verhältnis zur Notwendigkeit müssen wir jedoch zuvörderst und ehe wir zur besagten Auseinandersetzung schreiten, erörtern und genauer bestimmen, sodann auch noch über das Leben, dessen Bejahung und Verneinung unser Problem ist, einige allgemeine, auf den Willen und dessen Objekte sich beziehende Betrachtungen anstellen, durch welches alles wir uns die beabsichtigte Erkenntnis der ethischen Bedeutung der Handlungsweisen, ihrem innersten Wesen nach, erleichtern werden.

Da, wie gesagt, diese ganze Schrift nur die Entfaltung eines einzigen Gedankens ist; so folgt hieraus, daß alle ihre Teile die innigste Verbindung untereinander haben und nicht bloß ein jeder zum nächstvorhergehenden in notwendiger Beziehung steht und daher zunächst nur ihn als dem Leser erinnerlich voraussetzt, wie es der Fall ist bei allen Philosophen, die bloß aus einer Reihe von Folgerungen bestehen; sondern daß jeder Teil des ganzen Werks jedem andern verwandt ist und ihn voraussetzt, weshalb verlangt wird, daß dem Leser nicht nur das zunächst Vorhergegangene, sondern auch jedes Frühere erinner-

lich sei, so daß er es an das jedesmal Gegenwärtige, soviel anderes auch dazwischen steht, zu knüpfen vermag; eine Zumutung, die auch Platon, durch die vielverschlungenen Irrgänge seiner Dialogen, welche erst nach langen Episoden den Hauptgedanken, eben dadurch nun aufgeklärter, wiederaufnehmen, seinem Leser gemacht hat. Bei uns ist diese Zumutung notwendig, da die Zerlegung unsers einen und einzigen Gedankens in viele Betrachtungen, zwar zur Mitteilung das einzige Mittel, dem Gedanken selbst aber nicht eine wesentliche, sondern nur eine künstliche Form ist. — Zur Erleichterung der Darstellung und ihrer Auffassung dient die Sonderung von vier Hauptgesichtspunkten, in vier Büchern, und die sorgfältigste Verknüpfung des Verwandten und Homogenen: dennoch läßt der Stoff eine Fortschreitung in gerader Linie, dergleichen die historische ist, durchaus nicht zu, sondern macht eine sehr verschlungene Darstellung und eben diese ein wiederholtes Studium des Buchs notwendig, durch welches allein der Zusammenhang jedes Teils mit jedem andern deutlich wird und nun erst alle zusammen sich wechselseitig beleuchten und vollkommen hell werden *).

§ 55.

Daß der Wille als solcher frei sei, folgt schon daraus, daß er, nach unserer Ansicht, das Ding an sich, der Gehalt aller Erscheinung ist. Diese hingegen kennen wir als durchweg dem Satz vom Grunde unterworfen, in seinen vier Gestaltungen: und da wir wissen, daß Notwendigkeit durchaus identisch ist mit Folge aus gegebenem Grunde, und beides Wechselbegriffe sind; so ist alles, was zur Erscheinung gehört, d. h. Objekt für das als Individuum erkennende Subjekt ist, einerseits Grund, andererseits Folge, und in dieser letztern Eigenschaft durchweg notwendig bestimmt, kann daher in keiner Beziehung anders sein, als es ist. Der ganze Inhalt der Natur, ihre gesamten Erscheinungen, sind also durchaus notwendig, und die Notwendigkeit jedes Teils, jeder Erscheinung, jeder Begebenheit, läßt sich jedesmal nachweisen, indem der Grund zu finden sein muß, von dem sie als Folge abhängt. Dies leidet keine Ausnahme: es folgt aus der unbeschränkten Gültigkeit des Satzes vom Grunde. Andererseits nun aber ist uns diese nämliche Welt, in allen ihren Erscheinungen, Objektität des Willens, welcher, da er nicht selbst Erscheinung, nicht Vorstellung oder Objekt, sondern Ding an sich ist, auch nicht dem Satz vom Grunde, der Form alles Objektes, unterworfen, also nicht als

*) Hiezu Kap. 41—44 des zweiten Bandes.

Folge durch einen Grund bestimmt ist, also keine Notwendigkeit kennt, d. h. frei ist. Der Begriff der Freiheit ist also eigentlich ein negativer, indem sein Inhalt bloß die Verneinung der Notwendigkeit, d. h. des dem Satz vom Grunde gemäßen Verhältnisses der Folge zu ihrem Grunde ist. — Hier liegt nun aufs deutlichste vor uns der Einheitspunkt jenes großen Gegensatzes, die Vereinigung der Freiheit mit der Notwendigkeit, wovon in neuerer Zeit oft, doch, soviel mir bekannt, nie deutlich und gehörig geredet worden. Jedes Ding ist als Erscheinung, als Objekt, durchweg notwendig: dasselbe ist an sich Wille, und dieser ist völlig frei, für alle Ewigkeit. Die Erscheinung, das Objekt ist notwendig und unabänderlich in der Verkettung der Gründe und Folgen bestimmt, die keine Unterbrechung haben kann. Das Dasein überhaupt aber dieses Objekts und die Art seines Daseins, d. h. die Idee, welche in ihm sich offenbart, oder mit anderen Worten, sein Charakter ist unmittelbar Erscheinung des Willens. In Gemäßheit der Freiheit dieses Willens, könnte es also überhaupt nicht dasein, oder auch ursprünglich und wesentlich ein ganz anderes sein; wo dann aber auch die ganze Kette, von der es ein Glied ist, die aber selbst Erscheinung desselben Willens ist, eine ganz andere wäre: aber einmal da und vorhanden, ist es in die Reihe der Gründe und Folgen eingetreten, in ihr stets notwendig bestimmt und kann demnach weder ein anderes werden, d. h. sich ändern, noch auch aus der Reihe austreten, d. h. verschwinden. Der Mensch ist, wie jeder andere Teil der Natur, Objektität des Willens: daher gilt alles Gesagte auch von ihm. Wie jedes Ding in der Natur seine Kräfte und Qualitäten hat, die auf bestimmte Einwirkung bestimmt reagieren und seinen Charakter ausmachen; so hat auch er seinen Charakter, aus dem die Motive seine Handlungen hervorrufen mit Notwendigkeit. In dieser Handlungsweise selbst offenbart sich sein empirischer Charakter, in diesem aber wieder sein intelligibler Charakter, der Wille an sich, dessen determinierte Erscheinung er ist. Aber der Mensch ist die vollkommenste Erscheinung des Willens, welche, um zu bestehen, wie im zweiten Buche gezeigt, von einem so hohen Grade von Erkenntnis beleuchtet werden mußte, daß in dieser sogar eine völlig adäquate Wiederholung des Wesens der Welt, unter der Form der Vorstellung, welches die Auffassung der Ideen, der reine Spiegel der Welt ist, möglich ward, wie wir sie im dritten Buche kennen gelernt haben. Im Menschen also kann der Wille zum völligen Selbstbewußtsein, zum deutlichen und erschöpfenden Erkennen seines eigenen Wesens, wie es sich in der ganzen Welt

abspiegelt, gelangen. Aus dem wirklichen Vorhandensein dieses Grades von Erkenntnis geht, wie wir im vorigen Buche sahen, die Kunst hervor. Am Ende unserer ganzen Betrachtung wird sich aber auch ergeben, daß durch dieselbe Erkenntnis, indem der Wille sie auf sich selbst bezieht, eine Aufhebung und Selbstverneinung desselben, in seiner vollkommensten Erscheinung, möglich ist: so daß die Freiheit, welche sonst, als nur dem Ding an sich zukommend, nie in der Erscheinung sich zeigen kann, in solchem Fall auch in dieser hervortritt und, indem sie das der Erscheinung zum Grunde liegende Wesen aufhebt, während diese selbst in der Zeit noch fortdauert, einen Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst hervorbringt und gerade dadurch die Phänomene der Heiligkeit und Selbstverleugnung darstellt. Jedoch kann dieses alles erst am Ende dieses Buches ganz verständlich werden. — Vorläufig wird hierdurch nur allgemein angedeutet, wie der Mensch von allen anderen Erscheinungen des Willens sich dadurch unterscheidet, daß die Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, welche nur dem Willen als Ding an sich zukommt und der Erscheinung widerspricht, dennoch bei ihm möglicherweise auch in der Erscheinung eintreten kann, wo sie aber dann notwendig als ein Widerspruch der Erscheinung mit sich selbst sich darstellt. In diesem Sinne kann nicht nur der Wille an sich, sondern sogar der Mensch allerdings frei genannt und dadurch von allen anderen Wesen unterschieden werden. Wie dies aber zu verstehen sei, kann erst durch alles Nachfolgende deutlich werden, und für jetzt müssen wir noch gänzlich davon absehen. Denn zunächst ist der Irrtum zu verhüten, daß das Handeln des einzelnen, bestimmten Menschen keiner Notwendigkeit unterworfen, d. h. die Gewalt des Motivs weniger sicher sei, als die Gewalt der Ursache, oder die Folge des Schlusses aus den Prämissen. Die Freiheit des Willens als Dinges an sich geht, sofern wir, wie gesagt, vom obigen immer nur eine Ausnahme betreffenden Fall absehen, keineswegs unmittelbar auf seine Erscheinung über, auch da nicht, wo diese die höchste Stufe der Sichtbarkeit erreicht, also nicht auf das vernünftige Tier mit individuellem Charakter, d. h. die Person. Diese ist nie frei, obwohl sie die Erscheinung eines freien Willens ist: denn eben von dessen freiem Wollen ist sie die bereits determinierte Erscheinung, und indem diese in die Form alles Objekts, den Satz vom Grunde, eingeht, entwickelt sie zwar die Einheit jenes Willens in eine Vielheit von Handlungen, die aber, wegen der außerzeitlichen Einheit jenes Wollens an sich, mit der Gesetzmäßigkeit einer Naturkraft sich

darstellt. Da aber dennoch jenes freie Wollen es ist, was in der Person und ihrem ganzen Wandel sichtbar wird, sich zu diesem verhaltend wie der Begriff zur Definition; so ist auch jede einzelne Tat derselben dem freien Willen zuzuschreiben und kündigt sich dem Bewußtsein unmittelbar als solche an: daher hält, wie im zweiten Buche gesagt, jeder a priori (d. h. hier nach seinem ursprünglichen Gefühl) sich auch in den einzelnen Handlungen für frei, in dem Sinne, daß ihm, in jedem gegebenen Fall, jede Handlung möglich wäre, und erst a posteriori, aus der Erfahrung und dem Nachdenken über die Erfahrung, erkennt er, daß sein Handeln ganz notwendig hervorgeht aus dem Zusammentreffen des Charakters mit den Motiven. Daher kommt es, daß jeder Roheste, seinem Gefühle folgend, die völlige Freiheit in den einzelnen Handlungen auf das heftigste verteidigt, während die großen Denker aller Zeiten, ja sogar die tiefsinnigeren Glaubenslehrer, sie geleugnet haben. Wem es aber deutlich geworden, daß das ganze Wesen des Menschen Wille und er selbst nur Erscheinung dieses Willens ist, solche Erscheinung aber den Satz vom Grund zur notwendigen, selbst schon vom Subjekt aus erkennbaren Form hat, die für diesen Fall sich als Gesetz der Motivation gestaltet, dem wird ein Zweifel an der Unausbleiblichkeit der Tat, bei gegebenem Charakter und vorliegendem Motiv, so vorkommen, wie ein Zweifel an der Uebereinstimmung der drei Winkel des Dreiecks mit zwei rechten.

Die Notwendigkeit des einzelnen Handelns hat Priestley in seiner „Doctrine of philosophical necessity“ sehr genügend dargetan; aber das Zusammenbestehen dieser Notwendigkeit mit der Freiheit des Willens an sich, d. h. außer der Erscheinung, hat zuerst Kant, dessen Verdienst hier besonders groß ist, nachgewiesen *), indem er den Unterschied zwischen intelligiblem und empirischem Charakter aufstellte, welchen ich ganz und gar beibehalte, da ersterer der Wille als Ding an sich, sofern er in einem bestimmten Individuo, in bestimmtem Grade erscheint, letzterer aber diese Erscheinung selbst ist, so wie sie sich in der Handlungsweise, der Zeit nach, und schon in der Korporisation, dem Raum nach, darstellt. Um das Verhältnis beider faßlich zu machen, ist der beste Ausdruck jener schon in der einleitenden Abhandlung gebrauchte, daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unver-

*) „Kritik der reinen Vernunft“, erste Auflage, S. 532—558; fünfte Auflage, S. 560—586; und „Kritik der praktischen Vernunft“, vierte Auflage, S. 169—179. — Rosenkranzische Ausgabe, S. 224—231.

änderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt. Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen ist; so sind alle Taten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Aeußerung seines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derselben hervorgehende Induktion gibt seinen empirischen Charakter. — Ich werde hier übrigens nicht Kants meisterhafte Darstellung umarbeitend wiederholen, sondern setze sie als bekannt voraus.

Im Jahre 1840 habe ich das wichtige Kapitel der Willensfreiheit gründlich und ausführlich behandelt, in meiner gekrönten Preisschrift über dieselbe, und habe namentlich den Grund der Täuschung aufgedeckt, infolge welcher man eine empirisch gegebene absolute Freiheit des Willens, also ein liberum arbitrium indifferentiae, im Selbstbewußtsein, als Tatsache desselben, zu finden vermeint: denn gerade auf diesen Punkt war, sehr einsichtig, die Preisfrage gerichtet. Indem ich also den Leser auf jene Schrift, imgleichen auf § 10 der mit derselben zusammen, unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik", herausgegebenen Preisschrift über die Grundlage der Moral verweise, lasse ich die in der ersten Auflage an dieser Stelle gegebene, noch unvollkommene Darstellung der Notwendigkeit der Willensakte jetzt ausfallen, und will statt dessen die oben erwähnte Täuschung noch durch eine kurze Auseinandersetzung erläutern, welche das neunzehnte Kapitel unseres zweiten Bandes zu ihrer Voraussetzung hat und daher in der erwähnten Preisschrift nicht gegeben werden konnte.

Abgesehen davon, daß, weil der Wille, als das wahre Ding an sich, ein wirklich Ursprüngliches und Unabhängiges ist, auch im Selbstbewußtsein das Gefühl der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit seine, obwohl hier schon determinierten Akte begleiten muß, — entsteht der Schein einer empirischen Freiheit des Willens (statt der transzendentalen, die ihm allein beizulegen ist), also einer Freiheit der einzelnen Taten, aus der im neunzehnten Kapitel des zweiten Bandes, besonders unter Nr. 3, dargelegten gesonderten und subordinierten Stellung des Intellekts gegen den Willen. Der Intellekt nämlich erfährt die

Beschlüsse des Willens erst a posteriori und empirisch. Demnach hat er, bei einer vorliegenden Wahl, kein Datum darüber, wie der Wille sich entscheiden werde. Denn der intelligible Charakter, vermöge dessen, bei gegebenen Motiven, nur eine Entscheidung möglich und diese demnach eine notwendige ist, fällt nicht in die Erkenntnis des Intellekts, sondern bloß der empirische wird ihm, durch seine einzelnen Akte sukzessiv bekannt. Daher also scheint es dem erkennenden Bewußtsein (Intellekt), daß, in einem vorliegenden Fall, dem Willen zwei entgegengesetzte Entscheidungen gleich möglich wären. Hiermit aber verhält es sich gerade so, wie wenn man, bei einer senkrecht stehenden, aus dem Gleichgewicht und ins Schwanken geratenen Stange, sagt, „sie kann nach der rechten, oder nach der linken Seite umschlagen", welches „kann" doch nur eine subjektive Bedeutung hat und eigentlich besagt „hinsichtlich der uns bekannten Data": denn objektiv ist die Richtung des Falls schon notwendig bestimmt, sobald das Schwanken eintritt. So demnach ist auch die Entscheidung des eigenen Willens bloß für seinen Zuschauer, den eigenen Intellekt, indeterminiert, mithin nur relativ und subjektiv, nämlich für das Subjekt des Erkennens; hingegen an sich selbst und objektiv ist, bei jeder dargelegten Wahl, die Entscheidung sogleich determiniert und notwendig. Nur kommt diese Determination erst durch die erfolgende Entscheidung ins Bewußtsein. Sogar einen empirischen Beleg hiezu erhalten wir, wann irgendeine schwierige und wichtige Wahl uns vorliegt, jedoch erst unter einer Bedingung, die noch nicht eingetreten ist, sondern bloß zu hoffen steht; so daß wir vor der Hand nichts darin tun können, sondern uns passiv verhalten müssen. Jetzt überlegen wir, wozu wir uns entschließen werden, wann die Umstände eingetreten sein werden, die uns eine freie Tätigkeit und Entscheidung gestatten. Meistens spricht nun für den einen der Entschlüsse mehr die weitsehende, vernünftige Ueberlegung, für den andern mehr die unmittelbare Neigung. Solange wir, gezwungen, passiv bleiben, scheint die Seite der Vernunft das Uebergewicht behalten zu wollen; allein wir sehen voraus, wie stark die andere Seite ziehen wird, wann die Gelegenheit zum Handeln dasein wird. Bis dahin sind wir eifrig bemüht, durch kalte Meditation des pro et contra, die beiderseitigen Motive ins hellste Licht zu stellen, damit jedes in seiner ganzen Gewalt auf den Willen wirken könne, wann der Zeitpunkt dasein wird, und nicht etwa ein Fehler von seiten des Intellekts den Willen verleite, sich anders zu entscheiden, als er würde, wenn alles gleichmäßig einwirkte.

Dies deutliche Entfalten der gegenseitigen Motive ist nun aber alles, was der Intellekt bei der Wahl tun kann. Die eigentliche Entscheidung wartet er so passiv und mit derselben gespannten Neugier ab, wie die eines fremden Willens. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: dies nun eben ist der Schein der empirischen Freiheit des Willens. In die Sphäre des Intellekts tritt die Entscheidung freilich ganz empirisch, als endlicher Ausschlag der Sache; dennoch ist sie hervorgegangen aus der innern Beschaffenheit, dem intelligiblen Charakter, des individuellen Willens, in seinem Konflikt mit gegebenen Motiven, und daher mit vollkommener Notwendigkeit. Der Intellekt kann dabei nichts weiter tun, als die Beschaffenheit der Motive allseitig und scharf beleuchten; nicht aber vermag er den Willen selbst zu bestimmen; da dieser ihm ganz unzugänglich; ja sogar, wie wir gesehen haben, unerforschlich ist.

Könnte ein Mensch, unter gleichen Umständen, das eine Mal so, das andere Mal anders handeln; so müßte sein Wille selbst sich inzwischen geändert haben und daher in der Zeit liegen, da nur in dieser Veränderung möglich ist: dann aber müßte entweder der Wille eine bloße Erscheinung, oder die Zeit eine Bestimmung des Dinges an sich sein. Demnach dreht jener Streit über die Freiheit des einzelnen Tuns, über das liberum arbitrium indifferentiae, sich eigentlich um die Frage, ob der Wille in der Zeit liegt, oder nicht. Ist er, wie es sowohl Kants Lehre als meine ganze Darlegung notwendig macht, das Ding an sich, außer der Zeit und jeder Form des Satzes vom Grunde; so muß nicht allein das Individuum in gleicher Lage stets auf gleiche Weise handeln, und nicht nur jede böse Tat der feste Bürge für unzählige andere sein, die es vollbringen *muß* und nicht lassen *kann*; sondern es ließe sich auch, wie Kant sagt, wenn nur der empirische Charakter und die Motive vollständig gegeben wären, des Menschen Verhalten, auf die Zukunft, wie eine Sonnen- oder Mondfinsternis ausrechnen. Wie die Natur konsequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt: die Ursache im letztern Fall und das Motiv im erstern sind nur die Gelegenheitsursachen, wie im zweiten Buche gezeigt worden. Der Wille, dessen Erscheinung das ganze Sein und Leben des Menschen ist, kann sich im einzelnen Fall nicht verleugnen, und was der Mensch im ganzen will, wird er auch stets im einzelnen wollen.

Die Behauptung einer empirischen Freiheit des Willens,

eines liberi arbitrii indifferentiae, hängt auf das genaueste damit zusammen, daß man das Wesen des Menschen in eine Seele setzte, die ursprünglich ein erkennendes, ja eigentlich ein abstrakt denkendes Wesen wäre und erst infolge hievon auch ein wollendes, daß man also den Willen sekundärer Natur machte, statt daß, in Wahrheit, die Erkenntnis dies ist. Der Wille wurde sogar als ein Denkakt betrachtet und mit dem Urteil identifiziert, namentlich beim Cartesius und Spinoza. Danach nun wäre jeder Mensch das, was er ist, erst infolge seiner Erkenntnis geworden: er käme als moralische Null auf die Welt, erkennte die Dinge in dieser, und beschlösse darauf, der oder der zu sein, so oder so zu handeln, könnte auch, infolge neuer Erkenntnis, eine neue Handlungsweise ergreifen, also wieder ein anderer werden. Ferner würde er danach zuvörderst ein Ding für gut erkennen und infolge hievon es wollen; statt daß er zuvörderst es will und infolge hievon es gut nennt. Meiner ganzen Grundansicht zufolge nämlich ist jenes alles eine Umkehrung des wahren Verhältnisses. Der Wille ist das erste und ursprüngliche, die Erkenntnis bloß hinzugekommen, zur Erscheinung des Willens, als ein Werkzeug derselben, gehörig. Jeder Mensch ist demnach das, was er ist, durch seinen Willen, und sein Charakter ist ursprünglich; da Wollen die Basis seines Wesens ist. Durch die hinzugekommene Erkenntnis erfährt er, im Laufe der Erfahrung, was er ist, d. h. er lernt seinen Charakter kennen. Er erkennt sich also infolge und Gemäßheit der Beschaffenheit seines Willens; statt daß er, nach der alten Ansicht, will infolge und Gemäßheit seines Erkennens. Nach dieser dürfte er nur überlegen, wie er am liebsten sein möchte, und er wäre es: das ist ihre Willensfreiheit. Sie besteht also eigentlich darin, daß der Mensch sein eigenes Werk ist, am Lichte der Erkenntnis. Ich hingegen sage: er ist sein eigenes Werk vor aller Erkenntnis, und diese kommt bloß hinzu, es zu beleuchten. Darum kann er nicht beschließen, ein solcher oder solcher zu sein, noch auch kann er ein anderer werden; sondern er ist, ein für allemal, und erkennt sukzessiv was er ist. Bei jenen will er, was er erkennt; bei mir erkennt er, was er will.

Die Griechen nannten den Charakter ηθος und die Aeußerungen desselben, d. i. die Sitten ηθη; dieses Wort kommt aber von εθος, Gewohnheit: sie hatten es gewählt, um die Konstanz des Charakters metaphorisch durch die Konstanz der Gewohnheit auszudrücken. Το γαρ ηθος απο του εθους εχει την επωνυμιαν. ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι (a voce εθος, i. e consuetudo,

ηθος est appellatum: ethica ergo dicta est απο του εθιζεσθαι, sive ab assuescendo), sagt Aristoteles (Eth. magna, I, 6, S. 1186, und Eth. Eud., S. 1220, und Eth. Nic., S. 1103, ed. Ber.). Stobäos führt an: οἱ δε κατα Ζηνωνα τροπικως· ηθος εστι πηγη βιου, αφ' ής αἱ κατα μερος πραξεις ῥεουσι (Stoici autem, Zenonis castra sequentes metaphorice ethos definiunt vitae fontem, e quo singulae manant actiones), II, Kap. 7. — In der christlichen Glaubenslehre finden wir das Dogma von der Prädestination, infolge der Gnadenwahl und Ungnadenwahl (Römer 9, 11—24), offenbar aus der Einsicht entsprungen, daß der Mensch sich nicht ändert; sondern sein Leben und Wandel, d. i. sein empirischer Charakter, nur die Entfaltung des intelligibeln ist, die Entwickelung entschiedener, schon im Kinde erkennbarer, unveränderlicher Anlagen, daher gleichsam schon bei seiner Geburt sein Wandel fest bestimmt ist und sich bis ans Ende im wesentlichen gleich bleibt. Diesem stimmen auch wir bei; aber freilich die Konsequenzen, welche aus der Vereinigung dieser ganz richtigen Einsicht mit den in der jüdischen Glaubenslehre vorgefundenen Dogmen hervorgingen und nun die allergrößte Schwierigkeit, den ewig unauflösbaren Gordischen Knoten gaben, um welchen sich die allermeisten Streitigkeiten der Kirche drehen, — übernehme ich nicht zu vertreten; da dieses sogar dem Apostel Paulus selbst wohl schwerlich gelungen ist, durch sein zu diesem Zweck aufgestelltes Gleichnis vom Töpfer: denn da wäre das Resultat zuletzt doch kein anderes als:

„Es fürchtet die Götter
Das Menschengeschlecht!
Sie halten die Herrschaft
In ewigen Händen:
Und können sie brauchen,
Wie's ihnen gefällt." —

Dergleichen Betrachtungen sind aber eigentlich unserm Gegenstande fremd. Vielmehr werden jetzt über das Verhältnis zwischen dem Charakter und dem Erkennen, in welchem alle seine Motive liegen, einige Erörterungen zweckmäßig sein.

Da die Motive, welche die Erscheinung des Charakters, oder das Handeln, bestimmen, durch das Medium der Erkenntnis auf ihn einwirken, die Erkenntnis aber veränderlich ist, zwischen Irrtum und Wahrheit oft hin und her schwankt, in der Regel jedoch im Fortgange des Lebens immer mehr berichtigt wird, freilich in sehr verschiedenen Graden; so kann die Handlungsweise eines Menschen merklich verändert werden, ohne daß man daraus auf eine Veränderung seines Charakters zu schließen

berechtigt wäre. Was der Mensch eigentlich und überhaupt will, die Anstrebung seines innersten Wesens und das Ziel, dem er ihr gemäß nachgeht, dies können wir durch äußere Einwirkung auf ihn, durch Belehrung, nimmermehr ändern: sonst könnten wir ihn umschaffen. Seneka sagt vortrefflich: velle non discitur; wobei er die Wahrheit seinen Stoikern vorzieht, welche lehrten, διδακτην ειναι την αρετην (doceri posse virtutem). Von außen kann auf den Willen allein durch Motive gewirkt werden. Diese können aber nie den Willen selbst ändern: denn sie selbst haben Macht über ihn nur unter der Voraussetzung, daß er gerade ein solcher ist, wie er ist. Alles, was sie können, ist also, daß sie die Richtung seines Strebens ändern, d. h. machen, daß er das, was er unveränderlich sucht, auf einem andern Wege suche, als bisher. Daher kann Belehrung, verbesserte Erkenntnis, also Einwirkung von außen, zwar ihn lehren, daß er in den Mitteln irrte, und kann demnach machen, daß er das Ziel, dem er, seinem innern Wesen gemäß, einmal nachstrebt, auf einem ganz andern Wege, sogar in einem ganz andern Objekt als vorher verfolge: niemals aber kann sie machen, daß er etwas wirklich anderes wolle, als er bisher gewollt hat; sondern dies bleibt unveränderlich, denn er ist ja nur dieses Wollen selbst, welches sonst aufgehoben werden müßte. Jenes erstere inzwischen, die Modifikabilität der Erkenntnis und dadurch des Tuns, geht so weit, daß er seinen unveränderlichen Zweck, er sei z. B. Mohammeds Paradies, einmal in der wirklichen Welt, ein andermal in einer imaginären Welt zu erreichen sucht, die Mittel hienach abmessend und daher das erstemal Klugheit, Gewalt und Betrug, das andere Mal Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit, Almosen, Wallfahrt nach Mekka anwendend. Sein Streben selbst hat sich aber deshalb nicht geändert, noch weniger er selbst. Wenn also auch allerdings sein Handeln sehr verschieden zu verschiedenen Zeiten sich darstellt, so ist sein Wollen doch ganz dasselbe geblieben. Velle non discitur.

Zur Wirksamkeit der Motive ist nicht bloß ihr Vorhandensein, sondern auch ihr Erkanntwerden erfordert: denn, nach einem schon einmal erwähnten sehr guten Ausdruck der Scholastiker, causa finalis movet non secundum suum esse reale; sed secundum esse cognitum. Damit z. B. das Verhältnis, welches, in einem gegebenen Menschen, Egoismus und Mitleid zueinander haben, hervortrete, ist es nicht hinreichend, daß derselbe etwa Reichtum besitze und fremdes Elend sehe; sondern er muß auch wissen, was sich mit dem Reichtum machen läßt, sowohl für sich, als für andere; und nicht nur muß fremdes Leiden

sich ihm darstellen, sondern er muß auch wissen, was Leiden, aber auch was Genuß sei. Vielleicht wußte er bei einem ersten Anlaß dieses alles nicht so gut, wie bei einem zweiten; und wenn er nun bei gleichem Anlaß verschieden handelt, so liegt dies nur daran, daß die Umstände eigentlich andere waren, nämlich dem Teil nach, der von seinem Erkennen derselben abhängt, wenn sie gleich dieselben zu sein scheinen. — Wie das Nichtkennen wirklich vorhandener Umstände ihnen die Wirksamkeit nimmt, so können andererseits ganz imaginäre Umstände wie reale wirken, nicht nur bei einer einzelnen Täuschung, sondern auch im ganzen und auf die Dauer. Wird z. B. ein Mensch fest überredet, daß jede Wohltat ihm im künftigen Leben hundertfach vergolten wird; so gilt und wirkt eine solche Ueberzeugung ganz und gar wie ein sicherer Wechsel auf sehr lange Sicht, und er kann aus Egoismus geben, wie er, bei anderer Einsicht, aus Egoismus nehmen würde. Geändert hat er sich nicht: velle non discitur. Vermöge dieses großen Einflusses der Erkenntnis auf das Handeln bei unveränderlichem Willen, geschieht es, daß erst allmählich der Charakter sich entwickelt und seine verschiedenen Züge hervortreten. Daher zeigt er sich in jedem Lebensalter verschieden, und auf eine heftige, wilde Jugend kann ein gesetztes, mäßiges, männliches Alter folgen. Besonders wird das Böse des Charakters mit der Zeit immer mächtiger hervortreten; bisweilen aber auch werden Leidenschaften, denen man in der Jugend nachgab, später freiwillig gezügelt, bloß weil die entgegengesetzten Motive erst jetzt in die Erkenntnis getreten sind. Daher auch sind wir alle anfangs unschuldig, welches bloß heißt, daß weder wir, noch andere, das Böse unserer eigenen Natur kennen: erst an den Motiven tritt es hervor, und erst mit der Zeit treten die Motive in die Erkenntnis. Zuletzt lernen wir uns selbst kennen, als ganz andere, als wofür wir uns a priori hielten, und oft erschrecken wir dann über uns selbst.

Reue entsteht nimmermehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, daß die Erkenntnis sich geändert hat. Das Wesentliche und Eigentliche von dem, was ich jemals gewollt, muß ich auch noch wollen: denn ich selbst bin dieser Wille, der außer der Zeit und der Veränderung liegt. Ich kann daher nie bereuen, was ich gewollt, wohl aber was ich getan habe; weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas anders tat, als meinem Willen gemäß war. Die Einsicht hierin, bei richtigerer Erkenntnis, ist die Reue. Dies erstreckt sich nicht etwa bloß auf die Lebensklugheit, auf die Wahl der Mittel und die Beurteilung

der Angemessenheit des Zwecks zu meinem eigentlichen Willen; sondern auch auf das eigentlich Ethische. So kann ich z. B. egoistischer gehandelt haben, als meinem Charakter gemäß ist, irre geführt durch übertriebene Vorstellungen von der Not, in der ich selbst war, oder auch von der List, Falschheit, Bosheit anderer, oder auch dadurch, daß ich übereilt, d. h. ohne Ueberlegung handelte, bestimmt, nicht durch in abstracto deutlich erkannte, sondern durch bloß anschauliche Motive, durch den Eindruck der Gegenwart und durch den Affekt, den er erregte, und der so stark war, daß ich nicht eigentlich den Gebrauch meiner Vernunft hatte; die Rückkehr der Besinnung ist dann aber auch hier nur berichtigte Erkenntnis, aus welcher Reue hervorgehen kann, die sich dann allemal durch Gutmachen des Geschehenen, so weit es möglich ist, kundgibt. Doch ist zu bemerken, daß man, um sich selbst zu täuschen, sich scheinbare Uebereilungen vorbereitet, die eigentlich heimlich überlegte Handlungen sind. Denn wir betrügen und schmeicheln niemanden durch so feine Kunstgriffe, als uns selbst.

Auch der umgekehrte Fall des Angeführten kann eintreten: mich kann ein zu gutes Zutrauen zu anderen, oder Unkenntnis des relativen Wertes der Güter des Lebens, oder irgendein abstraktes Dogma, den Glauben an welches ich nunmehr verloren habe, verleiten, weniger egoistisch zu handeln, als meinem Charakter gemäß ist, und mir dadurch Reue anderer Art zu bereiten. Immer also ist die Reue berichtigte Erkenntnis des Verhältnisses der Tat zur eigentlichen Absicht.

Wie dem Willen, sofern er seine Ideen im Raum allein, d. h. durch die bloße Gestalt offenbart, die schon von anderen Ideen, hier Naturkräften, beherrschte Materie sich widersetzt und selten die Gestalt, welche hier zur Sichtbarkeit strebte, vollkommen rein und deutlich, d. h. schön, hervorgehen läßt; so findet ein analoges Hindernis der in der Zeit allein, d. h. durch Handlungen sich offenbarende Wille, an der Erkenntnis, die ihm selten die Data ganz richtig angibt, wodurch dann die Tat nicht ganz genau dem Willen entsprechend ausfällt und daher Reue vorbereitet. Die Reue geht also immer aus berichtigter Erkenntnis, nicht aus der Aenderung des Willens hervor, als welche unmöglich ist. Gewissensangst über das Begangene ist nichts weniger als Reue, sondern Schmerz über die Erkenntnis seiner selbst an sich, d. h. als Wille. Sie beruht gerade auf der Gewißheit, daß man denselben Willen noch immer hat. Wäre er geändert und daher die Gewissensangst bloße Reue, so höbe diese sich selbst auf: denn das Vergangene könnte dann weiter keine

Angst erwecken, da es die Aeußerungen eines Willens darstellte, welcher nicht mehr der des Reuigen wäre. Wir werden weiter unten die Bedeutung der Gewissensangst ausführlicher erörtern.

Der Einfluß, den die Erkenntnis, als das Medium der Motive, zwar nicht auf den Willen selbst, aber auf sein Hervortreten in den Handlungen hat, begründet auch den Hauptunterschied zwischen dem Tun der Menschen und dem der Tiere, indem die Erkenntnisweise beider verschieden ist. Das Tier nämlich hat nur anschauliche, der Mensch, durch die Vernunft, auch abstrakte Vorstellungen, Begriffe. Obgleich nun Tier und Mensch mit gleicher Notwendigkeit durch die Motive bestimmt werden, so hat doch der Mensch eine vollkommene Wahlentscheidung vor dem Tiere voraus, welche auch oft für eine Freiheit des Willens in den einzelnen Taten angesehen worden, obwohl sie nichts anderes ist, als die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Konflikts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Notwendigkeit bestimmt. Hierzu nämlich müssen die Motive die Form abstrakter Gedanken angenommen haben; weil nur mittelst dieser eine eigentliche Deliberation, d. h. Abwägung entgegengesetzter Gründe zum Handeln, möglich ist. Beim Tier kann die Wahl nur zwischen anschaulich vorliegenden Motiven statthaben, weshalb dieselbe auf die enge Sphäre seiner gegenwärtigen, anschaulichen Apprehension beschränkt ist. Daher kann die Notwendigkeit der Bestimmung des Willens durch das Motiv, welche der der Wirkung durch die Ursache gleich ist, allein bei Tieren anschaulich und unmittelbar dargestellt werden, weil hier auch der Zuschauer die Motive so unmittelbar, wie ihre Wirkung vor Augen hat; während beim Menschen die Motive fast immer abstrakte Vorstellungen sind, deren der Zuschauer nicht teilhaft wird, und sogar dem Handelnden selbst die Notwendigkeit ihres Wirkens sich hinter ihrem Konflikt verbirgt. Denn nur in abstracto können mehrere Vorstellungen, als Urteile und Ketten von Schlüssen, im Bewußtsein nebeneinander liegen und dann frei von aller Zeitbestimmung gegeneinander wirken, bis das stärkere die übrigen überwältigt und den Willen bestimmt. Dies ist die vollkommene Wahlentscheidung, oder Deliberationsfähigkeit, welche der Mensch vor dem Tiere voraus hat, und wegen welcher man ihm Willensfreiheit beigelegt hat, vermeinend, sein Wollen sei ein bloßes Resultat der Operationen des Intellekts, ohne daß ein bestimmter Trieb demselben zur Basis diene; während, in Wahrheit, die Motivation nur wirkt auf der Grundlage und unter der Voraussetzung seines bestimmten Triebes, welcher bei ihm indivi-

duell, d. h. ein Charakter ist. Eine ausführlichere Darstellung jener Deliberationsfähigkeit und der durch sie herbeigeführten Verschiedenheit der menschlichen und tierischen Willkür findet man in den „Beiden Grundproblemen der Ethik" (1. Auflage, S. 35 fg.; 2. Aufl., S. 33 fg.), worauf ich also hier verweise. Uebrigens gehört diese Deliberationsfähigkeit des Menschen auch zu den Dingen, die sein Dasein so sehr viel qualvoller, als das des Tieres machen: wie denn überhaupt unsere größten Schmerzen nicht in der Gegenwart, als anschauliche Vorstellungen oder unmittelbares Gefühl, liegen: sondern in der Vernunft, als abstrakte Begriffe, quälende Gedanken, von denen das allein in der Gegenwart und daher in beneidenswerter Sorglosigkeit lebende Tier völlig frei ist.

Die dargelegte Anhänglichkeit der menschlichen Deliberationsfähigkeit vom Vermögen des Denkens in abstracto, also auch des Urteilens und Schließens, scheint es gewesen zu sein, welche sowohl den Cartesius, als den Spinoza verleitet hat, die Entscheidungen des Willens zu identifizieren mit dem Vermögen zu bejahen und zu verneinen (Urteilskraft), woraus Cartesius ableitete, daß der, bei ihm indifferent freie, Wille die Schuld auch alles theoretischen Irrtums trage; Spinoza hingegen, daß der Wille durch die Motive, wie das Urteil durch die Gründe notwendig bestimmt werde*); welches letztere übrigens seine Richtigkeit hat, jedoch als eine wahre Konklusion aus falschen Prämissen auftritt. —

Die nachgewiesene Verschiedenheit der Art wie das Tier, von der wie der Mensch durch die Motive bewegt wird, erstreckt ihren Einfluß auf das Wesen beider sehr weit und trägt das meiste bei zu dem durchgreifenden und augenfälligen Unterschied des Daseins beider. Während nämlich das Tier immer nur durch eine anschauliche Vorstellung motiviert wird, ist der Mensch bestrebt, diese Art der Motivation gänzlich auszuschließen und allein durch abstrakte Vorstellungen sich bestimmen zu lassen, wodurch er sein Vorrecht der Vernunft zu möglichstem Vorteil benutzt und, unabhängig von der Gegenwart, nicht den vorübergehenden Genuß oder Schmerz wählt oder flieht, sondern die Folgen beider bedenkt. In den meisten Fällen, von den ganz unbedeutenden Handlungen abgesehen, bestimmen uns abstrakte, gedachte Motive, nicht gegenwärtige Eindrücke. Daher ist uns jede einzelne Entbehrung für den Augenblick ziemlich leicht, aber jede Entsagung entsetzlich schwer: denn jene trifft nur die vorübereilende Gegenwart, diese aber die Zukunft und schließt daher

*) Cart. medit. 4. — Spin. Eth., P. II., prop. 48 et 49, caet.

unzählige Entbehrungen in sich, deren Aequivalent sie ist. Die Ursache unseres Schmerzes, wie unserer Freude, liegt daher meistens nicht in der realen Gegenwart; sondern bloß in abstrakten Gedanken: diese sind es, welche uns oft unerträglich fallen, Qualen schaffen, gegen welche alle Leiden der Tierwelt sehr klein sind, da über dieselben auch unser eigener physischer Schmerz oft gar nicht empfunden wird, ja, wir bei heftigen geistigen Leiden uns physische verursachen, bloß um dadurch die Aufmerksamkeit von jenen abzulenken auf diese: daher rauft man, im größten geistigen Schmerze, sich die Haare aus, schlägt die Brust, zerfleischt das Antlitz, wälzt sich auf dem Boden; welches alles eigentlich nur gewaltsame Zerstreuungsmittel von einem unerträglich fallenden Gedanken sind. Eben weil der geistige Schmerz, als der viel größere, gegen den physischen unempfindlich macht, wird dem Verzweifelnden, oder von krankhaftem Unmut Verzehrten, der Selbstmord sehr leicht, auch wenn er früher, im behaglichen Zustande, vor dem Gedanken daran zurückbebte. Imgleichen reiben die Sorge und Leidenschaft, also das Gedankenspiel, den Leib öfter und mehr auf, als die physischen Beschwerden. Dem also gemäß sagt Epiktetos mit Recht: Ταρασσει τους ανθρωπους ου τα πραγματα, αλλα τα περι των πραγματων δογματα (Perturbant homines non res ipsae, sed de rebus decreta) (V.) und Seneka: Plura sunt, quae nos terrent, quam quae premunt, et saepius opinione quam re laboramus (Ep. 5). Auch Eulenspiegel persiflierte die menschliche Natur ganz vortrefflich, indem er bergaufgehend lachte, aber bergabgehend weinte. Ja, Kinder, die sich wehe getan, weinen oft nicht über den Schmerz, sondern erst, wenn man sie beklagt, über den dadurch erregten Gedanken des Schmerzes. So große Unterschiede im Handeln und im Leben fließen aus der Verschiedenheit der tierischen und menschlichen Erkenntnisweise. Ferner ist das Hervortreten des deutlichen und entschiedenen Individualcharakters, der hauptsächlich den Menschen vom Tier, welches fast nur Gattungscharakter hat, unterscheidet, ebenfalls durch die nur mittelst der abstrakten Begriffe mögliche, Wahl zwischen mehreren Motiven bedingt. Denn allein nach vorhergegangener Wahl sind die in verschiedenen Individuen verschieden ausfallenden Entschlüsse ein Zeichen des individuellen Charakters desselben, der bei jedem ein anderer ist; während das Tun des Tieres nur von der Gegenwart, oder Abwesenheit des Eindrucks abhängt, vorausgesetzt, daß derselbe überhaupt ein Motiv für seine Gattung ist. Daher endlich ist beim Menschen allein der Entschluß, nicht aber der bloße Wunsch,

ein gültiges Zeichen seines Charakters, für ihn selbst und für andere. Der Entschluß aber wird allein durch die Tat gewiß, für ihn selbst, wie für andere. Der Wunsch ist bloß notwendige Folge des gegenwärtigen Eindrucks, sei es des äußern Reizes, oder der innern vorübergehenden Stimmung, und ist daher so unmittelbar notwendig und ohne Ueberlegung, wie das Tun der Tiere: daher auch drückt er, eben wie dieses, bloß den Gattungscharakter aus, nicht den individuellen, d. h. deutet bloß an, was der Mensch überhaupt, nicht was das den Wunsch fühlende Individuum zu tun fähig wäre. Die Tat allein ist, weil sie, schon als menschliche Handlung, immer einer gewissen Ueberlegung bedarf, und weil der Mensch in der Regel seiner Vernunft mächtig, also besonnen ist, d. h. sich nach gedachten abstrakten Motiven entscheidet, der Ausdruck der intelligibeln Maxime seines Handelns, das Resultat seines innersten Wollens, und stellt sich hin als ein Buchstabe zu dem Worte, das seinen empirischen Charakter bezeichnet, welcher selbst nur der zeitliche Ausdruck seines intelligibeln Charakters ist. Daher beschweren, bei gesundem Gemüte, nur Taten das Gewissen, nicht Wünsche und Gedanken. Denn nur unsere Taten halten uns den Spiegel unseres Willens vor. Die schon oben erwähnte, völlig unüberlegt und wirklich im blinden Affekt begangene Tat ist gewissermaßen ein Mittelding zwischen bloßem Wunsch und Entschluß: daher kann sie durch wahre Reue, die sich aber auch als Tat zeigt, wie ein verzeichneter Strich, ausgelöscht werden aus dem Bilde unseres Willens, welches unser Lebenslauf ist. — Uebrigens mag hier, als ein sonderbares Gleichnis, die Bemerkung Platz finden, daß das Verhältnis zwischen Wunsch und Tat eine ganz zufällige, aber genaue Analogie hat mit dem zwischen elektrischer Verteilung und elektrischer Mitteilung.

Zufolge dieser gesamten Betrachtung über die Freiheit des Willens und was sich auf sie bezieht, finden wir, obwohl der Wille an sich selbst und außer der Erscheinung frei, ja allmächtig zu nennen ist, denselben in seinen einzelnen, von Erkenntnis beleuchteten Erscheinungen, also in Menschen und Tieren, durch Motive bestimmt, gegen welche der jedesmalige Charakter, immer auf gleiche Weise, gesetzmäßig und notwendig reagiert. Den Menschen sehen wir, vermöge der hinzugekommenen abstrakten oder Vernunfterkenntnis, eine Wahlentscheidung vor dem Tiere voraushaben, die ihn aber nur zum Kampfplatz des Konflikts der Motive macht, ohne ihn ihrer Herrschaft zu entziehen, und daher zwar die Möglichkeit der vollkommenen Aeußerung des individuellen Charakters bedingt, keineswegs

aber als Freiheit des einzelnen Wollens, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetz der Kausalität anzusehen ist, dessen Notwendigkeit sich über den Menschen, wie über jede andere Erscheinung erstreckt. Bis auf den angegebenen Punkt also, und nicht weiter, geht der Unterschied, welchen die Vernunft, oder die Erkenntnis mittelst Begriffe, zwischen dem menschlichen Wollen und dem tierischen herbeiführt. Allein welches ganz andere, bei der Tierheit unmögliche Phänomen des menschlichen Willens hervorgehen kann, wenn der Mensch die gesamte, dem Satz vom Grund unterworfene Erkenntnis der einzelnen Dinge als solcher verläßt und mittelst Erkenntnis der Ideen das principium individuationis durchschaut, wo alsdann ein wirkliches Hervortreten der eigentlichen Freiheit des Willens als Dinges an sich möglich wird, durch welches die Erscheinung in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst tritt, den das Wort Selbstverleugnung bezeichnet, ja zuletzt das An-sich ihres Wesens sich aufhebt: — diese eigentliche und einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens an sich, auch in der Erscheinung, kann hier noch nicht deutlich dargestellt werden, sondern wird ganz zuletzt der Gegenstand unserer Betrachtung sein.

Nachdem uns aber, durch die gegenwärtigen Auseinandersetzungen, die Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, als welcher die bloße Entfaltung des außerzeitlichen intelligibeln ist, wie auch die Notwendigkeit, mit der aus seinem Zusammentreffen mit den Motiven die Handlungen hervorgehen, deutlich geworden ist: haben wir zuvörderst eine Folgerung zu beseitigen, welche zugunsten der verwerflichen Neigungen sich sehr leicht daraus ziehen ließe. Da nämlich unser Charakter als die zeitliche Entfaltung eines außerzeitlichen und mithin unteilbaren und unveränderlichen Willensaktes, oder eines intelligibeln Charakters, anzusehen ist, durch welchen alles Wesentliche, d. h. der ethische Gehalt unseres Lebenswandels, unveränderlich bestimmt ist und sich demgemäß in seiner Erscheinung, dem empirischen Charakter, ausdrücken muß, während nur das Unwesentliche dieser Erscheinung, die äußere Gestaltung unseres Lebenslaufes, abhängt von den Gestalten, unter welchen die Motive sich darstellen; so könnte man schließen, daß es vergebliche Mühe wäre, an einer Besserung seines Charakters zu arbeiten, oder der Gewalt böser Neigungen zu widerstreben, daher es geratener wäre, sich dem Unabänderlichen zu unterwerfen und jeder Neigung, sei sie auch böse, sofort zu willfahren. — Allein es hat hiemit ganz und gar dasselbe Bewandtnis, wie mit der Theorie vom unabwendbaren Schicksal, und der daraus

gemachten Folgerung, die man ἀργὸς λόγος, in neuerer Zeit Türkenglaube, nennt, deren richtige Widerlegung, wie sie Chrysippos gegeben haben soll, Cicero darstellt im Buche de fato, Kap. 12, 13.

Obwohl nämlich alles als vom Schicksal unwiderruflich vorherbestimmt angesehen werden kann, so ist es dies doch eben nur mittelst der Kette der Ursachen. Daher in keinem Fall bestimmt sein kann, daß eine Wirkung ohne ihre Ursache eintrete. Nicht die Begebenheit schlechthin also ist vorherbestimmt, sondern dieselbe als Erfolg vorhergängiger Ursachen: also ist nicht der Erfolg allein, sondern auch die Mittel, als deren Erfolg er einzutreten bestimmt ist, vom Schicksal beschlossen. Treten demnach die Mittel nicht ein, dann auch sicherlich nicht der Erfolg: beides immer nach der Bestimmung des Schicksals, die wir aber auch immer erst hinterher erfahren.

Wie die Begebenheiten immer dem Schicksal, d. h. der endlosen Verkettung der Ursachen, so werden unsere Taten immer unserm intelligibeln Charakter gemäß ausfallen: aber wie wir jenes nicht vorherwissen, so ist uns auch keine Einsicht a priori in diesen gegeben; sondern nur a posteriori, durch die Erfahrung, lernen wir, wie die andern, so auch uns selbst kennen. Brachte der intelligible Charakter es mit sich, daß wir einen guten Entschluß nur nach langem Kampf gegen eine böse Neigung fassen konnten; so muß dieser Kampf vorhergehen und abgewartet werden. Die Reflexion über die Unveränderlichkeit des Charakters, über die Einheit der Quelle, aus welcher alle unsere Taten fließen, darf uns nicht verleiten, zugunsten des einen noch des andern Teiles, der Entscheidung des Charakters vorzugreifen: am erfolgenden Entschluß werden wir sehen, welcher Art wir sind, und uns an unsern Taten spiegeln. Hieraus eben erklärt sich die Befriedigung, oder die Seelenangst, mit der wir auf den zurückgelegten Lebensweg zurücksehen: beide kommen nicht daher, daß jene vergangenen Taten noch ein Dasein hätten: sie sind vergangen, gewesen und jetzt nichts mehr; aber ihre große Wichtigkeit für uns kommt aus ihrer Bedeutung, kommt daher, daß diese Taten der Abdruck des Charakters, der Spiegel des Willens sind, in welchen schauend wir unser innerstes Selbst, den Kern unseres Willens erkennen. Weil wir dies also nicht vorher, sondern erst nachher erfahren, kommt es uns zu, in der Zeit zu streben und zu kämpfen, eben damit das Bild, welches wir durch unsere Taten wirken, so ausfalle, daß sein Anblick uns möglichst beruhige, nicht beängstige. Die Bedeutung aber solcher Beruhigung, oder Seelenangst, wird, wie

gesagt, weiter unten untersucht werden. Hieher gehört hingegen noch folgende für sich bestehende Betrachtung.

Neben dem intelligibeln und dem empirischen Charakter ist noch ein drittes, von beiden verschiedenes zu erwähnen, der erworbene Charakter, den man erst im Leben, durch den Weltgebrauch, erhält, und von dem die Rede ist, wenn man gelobt wird als ein Mensch, der Charakter hat, oder getadelt als charakterlos. — Zwar könnte man meinen, daß, da der empirische Charakter, als Erscheinung des intelligibeln, unveränderlich und, wie jede Naturerscheinung, in sich konsequent ist, auch der Mensch ebendeshalb immer sich selbst gleich und konsequent erscheinen müßte und daher nicht nötig hätte, durch Erfahrung und Nachdenken, sich künstlich einen Charakter zu erwerben. Dem ist aber anders, und wiewohl man immer derselbe ist, so versteht man jedoch sich selbst nicht jederzeit, sondern verkennt sich oft, bis man die eigentliche Selbstkenntnis in gewissem Grade erworben hat. Der empirische Charakter ist, als bloßer Naturtrieb, an sich unvernünftig: ja, seine Aeußerungen werden noch dazu durch die Vernunft gestört, und zwar um so mehr, je mehr Besonnenheit und Denkkraft der Mensch hat. Denn diese halten ihm immer vor, was dem Menschen überhaupt, als Gattungscharakter, zukommt und im Wollen, wie im Leisten, demselben möglich ist. Hiedurch wird ihm die Einsicht in dasjenige, was allein von dem allen er, vermöge seiner Individualität, will und vermag, erschwert. Er findet in sich zu allen, noch so verschiedenen menschlichen Anstrebungen und Kräften die Anlagen; aber der verschiedene Grad derselben in seiner Individualität wird ihm nicht ohne Erfahrung klar: und wenn er nun zwar zu den Bestrebungen greift, die seinem Charakter allein gemäß sind, so fühlt er doch, besonders in einzelnen Momenten und Stimmungen, die Anregung zu gerade entgegengesetzten, damit unvereinbaren, die, wenn er jenen ersteren ungestört nachgehen will, ganz unterdrückt werden müssen. Denn, wie unser physischer Weg auf der Erde immer nur eine Linie, keine Fläche ist; so müssen wir im Leben, wenn wir eines ergreifen und besitzen wollen, unzähliges anderes, rechts und links, entsagend, liegen lassen. Können wir uns dazu nicht entschließen, sondern greifen, wie Kinder auf dem Jahrmarkt, nach allem, was im Vorübergehen reizt; dann ist dies das verkehrte Bestreben, die Linie unseres Weges in eine Fläche zu verwandeln; wir laufen sodann im Zickzack, irrlichterlieren hin und her und gelangen zu nichts. — Oder, um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen, wie, nach Hobbes Rechtslehre, ursprünglich jeder auf jedes Ding ein

Recht hat, aber auf keines ein ausschließliches; letzteres jedoch auf einzelne Dinge erlangen kann, dadurch, daß er seinem Recht auf alle übrigen entsagt, wogegen die anderen in Hinsicht auf das von ihm erwählte das gleiche tun; gerade so ist es im Leben, wo wir irgendeine bestimmte Bestrebung, sei sie nach Genuß, Ehre, Reichtum, Wissenschaft, Kunst, oder Tugend, nur dann recht mit Ernst und mit Glück verfolgen können, wenn wir alle ihre fremden Ansprüche aufgeben, auf alles andere verzichten. Darum ist das bloße Wollen und auch Können an sich noch nicht zureichend, sondern ein Mensch muß auch wissen, was er will, und wissen, was er kann: erst so wird er Charakter zeigen, und erst dann kann er etwas Rechtes vollbringen. Bevor er dahin gelangt, ist er, ungeachtet der natürlichen Konsequenz des empirischen Charakters, doch charakterlos, und obwohl er im ganzen sich treu bleiben und seine Bahn durchlaufen muß, von seinem Dämon gezogen; so wird er doch keine schnurgerechte, sondern eine zitternde, ungleiche Linie beschreiben, schwanken, abweichen, umkehren, sich Reue und Schmerz bereiten: dies alles, weil er, im großen und kleinen, so vieles als dem Menschen möglich und erreichbar vor sich sieht, und doch nicht weiß, was davon allein ihm gemäß und ihm ausführbar, ja, auch nur ihm genießbar ist. Er wird daher manchen um eine Lage und Verhältnisse beneiden, die doch nur dessen Charakter, nicht dem seinigen, angemessen sind, und in denen er sich unglücklich fühlen würde, wohl gar nicht einmal aushalten könnte. Denn wie dem Fische nur im Wasser, dem Vogel nur in der Luft, dem Maulwurf nur unter der Erde wohl ist, so jedem Menschen nur in der ihm angemessenen Atmosphäre; wie denn z. B. die Hofluft nicht jedem respirabel ist. Aus Mangel an genugsamer Einsicht in alles dieses wird mancher allerlei mißlingende Versuche machen, wird seinem Charakter im einzelnen Gewalt antun, und im ganzen ihm doch wieder nachgeben müssen: und was er so, gegen seine Natur, mühsam erlangt, wird ihm keinen Genuß geben; was er so erlernt, wird tot bleiben; ja sogar in ethischer Hinsicht wird eine nicht aus reinem, unmittelbarem Antriebe, sondern aus einem Begriff, einem Dogma entsprungene, für seinen Charakter zu edle Tat, durch nachfolgende egoistische Reue, alles Verdienst verlieren, selbst in seinen eigenen Augen. Velle non discitur. Wie wir der Unbiegsamkeit der fremden Charaktere erst durch die Erfahrung inne werden und bis dahin kindisch glauben, durch vernünftige Vorstellungen, durch Bitten und Flehen, durch Beispiel und Edelmut könnten wir irgendeinen dahin bringen, daß er von

seiner Art lasse, seine Handlungsweise ändere, von seiner Denkungsart abgehe, oder gar seine Fähigkeiten erweitere; so geht es uns auch mit uns selbst. Wir müssen erst aus Erfahrung lernen, was wir wollen und was wir können: bis dahin wissen wir es nicht, sind charakterlos und müssen oft durch harte Stöße von außen auf unsern eigenen Weg zurückgeworfen werden.

Haben wir es aber endlich gelernt, dann haben wir erlangt, was man in der Welt Charakter nennt, den erworbenen Charakter. Dieses ist demnach nichts anderes, als möglichst vollkommene Kenntnis der eigenen Individualität: es ist das abstrakte, folglich deutliche Wissen von den unabänderlichen Eigenschaften seines eigenen empirischen Charakters und von dem Maß und der Richtung seiner geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesamten Stärken und Schwächen der eigenen Individualität. Dies setzt uns in den Stand, die an sich einmal unveränderliche Rolle der eigenen Person, die wir vorhin regellos naturalisierten, jetzt besonnen und methodisch durchzuführen und die Lücken, welche Launen oder Schwächen darin verursachen, nach Anleitung fester Begriffe auszufüllen. Die durch unsere individuelle Natur ohnehin notwendige Handlungsweise haben wir jetzt auf deutlich bewußte, uns stets gegenwärtige Maximen gebracht, nach denen wir sie so besonnen durchführen, als wäre es eine erlernte, ohne hiebei je irre zu werden durch den vorübergehenden Einfluß der Stimmung, oder des Eindrucks der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süße einer im Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen. Wir werden nun nicht mehr, als Neulinge, warten, versuchen, umhertappen, um zu sehen, was wir eigentlich wollen und was wir vermögen; sondern wir wissen es ein für allemal, haben bei jeder Wahl nur allgemeine Sätze auf einzelne Fälle anzuwenden und gelangen gleich zum Entschluß. Wir kennen unsern Willen im allgemeinen und lassen uns nicht durch Stimmung, oder äußere Aufforderung verleiten, im einzelnen zu beschließen, was ihm im ganzen entgegen ist. Wir kennen ebenso die Art und das Maß unserer Kräfte und unserer Schwächen, und werden uns dadurch viele Schmerzen ersparen. Denn es gibt eigentlich gar keinen Genuß anders, als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf. Haben wir nun erforscht, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen; so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin

wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt. Nur wer dahin gelangt ist, wird stets mit voller Besonnenheit ganz er selbst sein, und wird nie von sich selbst im Stiche gelassen werden, weil er immer wußte, was er sich selber zumuten konnte. Er wird alsdann oft der Freude teilhaft werden, seine Stärken zu fühlen, und selten den Schmerz erfahren, an seine Schwächen erinnert zu werden, welches letztere Demütigung ist, die vielleicht den größten Geistesschmerz verursacht; daher man es viel besser ertragen kann, sein Mißgeschick, als sein Ungeschick deutlich ins Auge zu fassen. — Sind wir nun also vollkommen bekannt mit unseren Stärken und Schwächen; so werden wir auch nicht versuchen, Kräfte zu zeigen, die wir nicht haben, werden nicht mit falscher Münze spielen, weil solche Spiegelfechterei doch endlich ihr Ziel verfehlt. Denn da der ganze Mensch nur die Erscheinung seines Willens ist; so kann nichts verkehrter sein, als, von der Reflexion ausgehend, etwas anderes sein zu wollen, als man ist: denn es ist ein unmittelbarer Widerspruch des Willens mit sich selbst. Nachahmung fremder Eigenschaften und Eigentümlichkeiten ist viel schimpflicher, als das Tragen fremder Kleider: denn es ist das Urteil der eigenen Wertlosigkeit von sich selbst ausgesprochen. Kenntnis seiner eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Grenzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umständen, was von den äußeren, daß es nämlich für uns keinen wirksamern Trost gibt, als die volle Gewißheit der unabänderlichen Notwendigkeit. Uns quält ein Uebel, das uns betroffen, nicht so sehr, als der Gedanke an die Umstände, durch die es hätte abgewendet werden können; daher nichts wirksamer zu unserer Beruhigung ist, als das Betrachten des Geschehenen aus dem Gesichtspunkte der Notwendigkeit, aus welchem alle Zufälle sich als Werkzeuge eines waltenden Schicksals darstellen und wir mithin das eingetretene Uebel als durch den Konflikt innerer und äußerer Umstände unausweichbar herbeigezogen erkennen, also der Fatalismus. Wir jammern und toben auch eigentlich nur so lange, als wir hoffen, dadurch entweder auf andere zu wirken, oder uns selbst zu unerhörter Anstrengung aufzuregen. Aber Kinder und Erwachsene wissen sich sehr wohl zufriedenzugeben, sobald sie deutlich einsehen, daß es durchaus nicht anders ist:

θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλον δαμάσαντες ἀνάγκῃ.

(Animo in pectoribus nostro domito necessitate).

Wir gleichen den eingefangenen Elefanten, die viele Tage entsetzlich toben und ringen, bis sie sehen, daß es fruchtlos ist, und dann plötzlich gelassen ihren Nacken dem Joch bieten, auf immer gebändigt. Wir sind wie der König David, der, solange sein Sohn noch lebte, unablässig den Jehovah mit Bitten bestürmte und sich verzweifelnd gebärdete; sobald aber der Sohn tot war, nicht weiter daran dachte. Daher kommt es, daß unzählige bleibende Uebel, wie Krüppelhaftigkeit, Armut, niederer Stand, Häßlichkeit, widriger Wohnort, von Unzähligen ganz gleichgültig ertragen und gar nicht mehr gefühlt werden, gleich vernarbten Wunden, bloß weil diese wissen, daß innere oder äußere Notwendigkeit hier nichts zu ändern übrig läßt; während Glücklichere nicht einsehen, wie man es ertragen kann. Wie nun mit der äußern, so mit der innern Notwendigkeit versöhnt nichts so fest, als eine deutliche Kenntnis derselben. Haben wir, wie unsere guten Eigenschaften und Stärken, so unsere Fehler und Schwächen ein für allemal deutlich erkannt, demgemäß uns unser Ziel gesteckt und über das Unerreichbare uns zufrieden gegeben; so entgehen wir dadurch am sichersten, so weit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst, welche die unausbleibliche Folge der Unkenntnis der eigenen Individualität, des falschen Dünkels und daraus entstandener Vermessenheit ist. Auf die bittern Kapitel der anempfohlenen Selbsterkenntnis leidet vortreffliche Anwendung der Ovidische Vers:

Optimus ille animi vindex laedentia pectus
Vincula qui rupit, dedoluitque semel.

Soviel über den erworbenen Charakter, der zwar nicht sowohl für die eigentliche Ethik, als für das Weltleben wichtig ist, dessen Erörterung sich jedoch der des intelligibeln und des empirischen Charakters als die dritte Art nebenordnete, über welche ersteren wir uns in eine etwas ausführliche Betrachtung einlassen mußten, um uns deutlich zu machen, wie der Wille in allen seinen Erscheinungen der Notwendigkeit unterworfen ist, während er dennoch an sich selbst frei, ja allmächtig genannt werden kann.

§ 56.

Diese Freiheit, diese Allmacht, als deren Aeußerung und Abbild die ganze sichtbare Welt, ihre Erscheinung, dasteht und den Gesetzen gemäß, welche die Form der Erkenntnis mit sich

bringt, sich fortschreitend entwickelt, — kann nun auch, und zwar da, wo ihr, in ihrer vollendetesten Erscheinung, die vollkommen adäquate Kenntnis ihres eigenen Wesens aufgegangen ist, von neuem sich äußern, indem sie nämlich entweder auch hier, auf dem Gipfel der Besinnung und des Selbstbewußtseins, dasselbe will, was sie blind und sich selbst nicht kennend wollte, wo dann die Erkenntnis, wie im einzelnen, so im ganzen, für sie stets *Motiv* bleibt; oder aber auch umgekehrt, diese Erkenntnis wird ihr *ein Quietiv*, welches alles Wollen beschwichtigt und aufhebt. Dies ist die schon oben im allgemeinen aufgestellte Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, welche, als in Hinsicht auf den Wandel des Individuums allgemeine, nicht einzelne Willensäußerung, nicht die Entwickelung des Charakters störend modifiziert, noch in einzelnen Handlungen ihren Ausdruck findet; sondern entweder durch immer stärkeres Hervortreten der ganzen bisherigen Handlungsweise, oder umgekehrt, durch Aufhebung derselben, lebendig die Maxime ausspricht, welche, nach nunmehr erhaltener Erkenntnis, der Wille frei ergriffen hat.

Die deutlichere Entwickelung von allem diesen, der Hauptgegenstand dieses letzten Buches, ist uns jetzt durch die dazwischengetretenen Betrachtungen über Freiheit, Notwendigkeit und Charakter schon etwas erleichtert und vorbereitet: sie wird es aber noch mehr werden, nachdem wir, jene abermals hinausschiebend, zuvörderst unsere Betrachtung auf das Leben selbst, dessen Wollen oder Nichtwollen die große Frage ist, werden gerichtet haben, und zwar so, daß wir im allgemeinen zu erkennen suchen, was dem Willen selbst, der ja überall dieses Lebens innerstes Wesen ist, eigentlich durch seine Bejahung werde, auf welche Art und wie weit sie ihn befriedigt, ja befriedigen kann; kurz was wohl im allgemeinen und wesentlichen als sein Zustand in dieser seiner eigenen und ihm in jeder Beziehung angehörenden Welt anzusehen sei. —

Zuvörderst wünsche ich, daß man hier sich diejenige Betrachtung zurückrufe, mit welcher wir das zweite Buch beschlossen, veranlaßt durch die dort aufgeworfene Frage, nach dem Ziel und Zweck des Willens; statt deren Beantwortung sich uns vor Augen stellte, wie der Wille, auf allen Stufen seiner Erscheinung, von der niedrigsten bis zur höchsten, eines letzten Zieles und Zweckes ganz entbehrt, immer strebt, weil Streben sein alleiniges Wesen ist, dem kein erreichtes Ziel ein Ende macht, das daher keiner endlichen Befriedigung fähig ist, sondern nur durch Hemmung aufgehalten werden kann, an sich aber ins Unendliche geht. Wir sahen dies an der einfachsten aller Natur-

erscheinungen, der Schwere, die nicht aufhört zu streben und nach einem ausdehnungslosen Mittelpunkt, dessen Erreichung ihre und der Materie Vernichtung wäre, zu drängen, nicht aufhört, wenn auch schon das ganze Weltall zusammengeballt wäre. Wir sehen es in den andern einfachen Naturerscheinungen: das Feste strebt, sei es durch Schmelzen oder durch Auflösung, nach Flüssigkeit, wo allein seine chemischen Kräfte frei werden: Starrheit ist ihre Gefangenschaft, in der sie von der Kälte gehalten werden. Das Flüssige strebt nach Dunstgestalt, in welche es, sobald es nur von allem Druck befreit ist, sogleich übergeht. Kein Körper ist ohne Verwandtschaft, d. h. ohne Streben, oder ohne Sucht und Begier, wie Jakob Böhme sagen würde. Die Elektrizität pflanzt ihre innere Selbstentzweiung ins Unendliche fort, wenngleich die Masse des Erdballs die Wirkung verschlingt. Der Galvanismus ist, so lange die Säule lebt, ebenfalls ein zwecklos unaufhörlich erneuerter Akt der Selbstentzweiung und Versöhnung. Eben ein solches rastloses, nimmer befriedigtes Streben ist das Dasein der Pflanze, ein unaufhörliches Treiben, durch immer höher gesteigerte Formen, bis der Endpunkt, das Samenkorn, wieder der Anfangspunkt wird: dies ins Unendliche wiederholt: nirgends ein Ziel, nirgends endliche Befriedigung, nirgends ein Ruhepunkt. Zugleich werden wir uns aus dem zweiten Buch erinnern, daß überall die mannigfaltigen Naturkräfte und organischen Formen einander die Materie streitig machen, an der sie hervortreten wollen, indem jedes nur besitzt, was es dem andern entrissen hat, und so ein steter Kampf um Leben und Tod unterhalten wird, aus welchem eben hauptsächlich der Widerstand hervorgeht, durch welchen jenes, das innerste Wesen jedes Dinges ausmachende Streben überall gehemmt wird, vergeblich drängt, doch von seinem Wesen nicht lassen kann, sich durchquält, bis diese Erscheinung untergeht, wo dann andere ihren Platz und ihre Materie gierig ergreifen.

Wir haben längst dieses den Kern und das An-sich jedes Dinges ausmachende Streben als dasselbe und nämliche erkannt, was in uns, wo es sich am deutlichsten, am Lichte des vollesten Bewußtseins manifestiert, *Wille* heißt. Wir nennen dann seine Hemmung durch ein Hindernis, welches sich zwischen ihn und sein einstweiliges Ziel stellt, *Leiden*; hingegen sein Erreichen des Ziels Befriedigung, Wohlsein, Glück. Wir können diese Benennungen auch auf jene, dem Grade nach schwächern, dem Wesen nach identischen Erscheinungen der erkenntnislosen Welt übertragen. Diese sehen wir alsdann in stetem Leiden begriffen und ohne bleibendes Glück. Denn alles Streben entspringt aus

Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; solange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens.

Was wir aber so nur mit geschärfter Aufmerksamkeit und mit Anstrengung in der erkenntnislosen Natur entdecken, tritt uns deutlich entgegen in der erkennenden, im Leben der Tierheit, dessen stetes Leiden leicht nachzuweisen ist. Wir wollen aber, ohne auf dieser Zwischenstufe zu verweilen, uns dahin wenden, wo, von der hellsten Erkenntnis beleuchtet, alles aufs deutlichste hervortritt, im Leben des Menschen. Denn wie die Erscheinung des Willens vollkommener wird, so wird auch das Leiden mehr und mehr offenbar. In der Pflanze ist noch keine Sensibilität, also kein Schmerz: ein gewiß sehr geringer Grad von Leiden wohnt den untersten Tieren, den Infusorien und Radiarien ein: sogar in den Insekten ist die Fähigkeit zu empfinden und zu leiden noch beschränkt: erst mit dem vollkommenen Nervensystem der Wirbeltiere tritt sie in hohem Grade ein, und in immer höherem, je mehr die Intelligenz sich entwickelt. In gleichem Maße also, wie die Erkenntnis zur Deutlichkeit gelangt, das Bewußtsein sich steigert, wächst auch die Qual, welche folglich ihren höchsten Grad im Menschen erreicht, und dort wieder um so mehr, je deutlicher erkennend, je intelligenter der Mensch ist: der, in welchem der Genius lebt, leidet am meisten. In diesem Sinne, nämlich in Beziehung auf den Grad der Erkenntnis überhaupt, nicht auf das bloße abstrakte Wissen, verstehe und gebrauche ich hier jenen Spruch des Koheleth: Qui auget scientiam, auget et dolorem. — Dieses genaue Verhältnis zwischen dem Grade des Bewußtseins und dem des Leidens hat durch eine anschauliche und augenfällige Darstellung überaus schön in einer Zeichnung ausgedrückt jener philosophische Maler, oder malende Philosoph, Tischbein. Die obere Hälfte seines Blattes stellt Weiber dar, denen ihre Kinder entführt werden, und die, in verschiedenen Gruppen und Stellungen, den tiefen mütterlichen Schmerz, Angst, Verzweiflung, mannigfaltig ausdrücken: die untere Hälfte des Blattes zeigt, in ganz gleicher Anordnung und Gruppierung, Schafe, denen die Lämmer weggenommen werden: so daß jedem menschlichen Kopf, jeder menschlichen Stellung der obern Blatthälfte, da unten ein tierisches Analogon entspricht und man nun deutlich sieht, wie sich der im dumpfen tierischen Bewußtsein mögliche Schmerz verhält zu der

gewaltigen Qual, welche erst durch die Deutlichkeit der Erkenntnis, die Klarheit des Bewußtseins, möglich ward.

Wir wollen dieserwegen im menschlichen Dasein das innere und wesentliche Schicksal des Willens betrachten. Jeder wird leicht im Leben des Tieres das nämliche, nur schwächer, in verschiedenen Graden ausgedrückt wiederfinden und zur Genüge auch an der leidenden Tierheit sich überzeugen können, wie wesentlich alles Leben Leiden ist.

§ 57.

Auf jeder Stufe, welche die Erkenntnis beleuchtet, erscheint sich der Wille als Individuum. Im unendlichen Raum und unendlicher Zeit, findet das menschliche Individuum sich als endliche, folglich als eine gegen jene verschwindende Größe, in sie hineingeworfen und hat, wegen ihrer Unbegrenztheit, immer nur ein relatives, nie ein absolutes Wann und Wo seines Daseins: denn sein Ort und seine Dauer sind endliche Teile eines Unendlichen und Grenzenlosen. — Sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart, deren ungehemmte Flucht in die Vergangenheit ein steter Uebergang in den Tod, ein stetes Sterben ist; da sein vergangenes Leben, abgesehen von dessen etwaigen Folgen für die Gegenwart, wie auch von dem Zeugnis über seinen Willen, das darin abgedrückt ist, schon völlig abgetan, gestorben und nichts mehr ist: daher auch es ihm vernünftigerweise gleichgültig sein muß, ob der Inhalt jener Vergangenheit Qualen oder Genüsse waren. Die Gegenwart aber wird beständig unter seinen Händen zur Vergangenheit: die Zukunft ist ganz ungewiß und immer kurz. So ist sein Dasein, schon von der formellen Seite allein betrachtet, ein stetes Hinstürzen der Gegenwart in die tote Vergangenheit, ein stetes Sterben. Sehen wir es nun aber auch von der physischen Seite an; so ist offenbar, daß wie bekanntlich unser Gehen nur ein stets gehemmtes Fallen ist, das Leben unseres Leibes nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod ist: endlich ist ebenso die Regsamkeit unseres Geistes eine fortdauernd zurückgeschobene Langeweile. Jeder Atemzug wehrt den beständig eindringenden Tod ab, mit welchem wir auf diese Weise in jeder Sekunde kämpfen, und dann wieder, in größeren Zwischenräumen, durch jede Mahlzeit, jeden Schlaf, jede Erwärmung usw. Zuletzt muß er siegen: denn ihm sind wir schon durch die Geburt anheimgefallen, und er spielt nur eine Weile

mit seiner Beute, bevor er sie verschlingt. Wir setzen indessen unser Leben mit großem Anteil und vieler Sorgfalt fort, so lange als möglich, wie man eine Seifenblase so lange und so groß als möglich aufbläst, wiewohl mit der festen Gewißheit, daß sie platzen wird.

Sahen wir schon in der erkenntnislosen Natur das innere Wesen derselben als ein beständiges Streben, ohne Ziel und ohne Rast; so tritt uns bei der Betrachtung des Tieres und des Menschen dieses noch viel deutlicher entgegen. Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen, einem unlöschbaren Durst gänzlich zu vergleichen. Die Basis alles Wollens aber ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz, dem er folglich schon ursprünglich und durch sein Wesen anheimfällt. Fehlt es ihm hingegen an Objekten des Wollens, indem die zu leichte Befriedigung sie ihm sogleich wieder wegnimmt; so befällt ihn furchtbare Leere und Langeweile: d. h. sein Wesen und sein Dasein selbst wird ihm zur unerträglichen Last. Sein Leben schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile, welche beide in der Tat dessen letzte Bestandteile sind. Dieses hat sich sehr seltsam auch dadurch aussprechen müssen, daß, nachdem der Mensch alle Leiden und Qualen in die Hölle versetzt hatte, für den Himmel nun nichts übrig blieb, als eben Langeweile.

Das stete Streben aber, welches das Wesen jeder Erscheinung des Willens ausmacht, erhält auf den höheren Stufen der Objektivation seine erste und allgemeinste Grundlage dadurch, daß hier der Wille sich erscheint als ein lebendiger Leib, mit dem eisernen Gebot ihn zu nähren: und was diesem Gebote die Kraft gibt, ist eben, daß dieser Leib nichts anderes, als der objektivierte Wille zum Leben selbst ist. Der Mensch, als die vollkommenste Objektivation jenes Willens, ist demgemäß auch das bedürftigste unter allen Wesen: er ist konkretes Wollen und Bedürfen durch und durch, ist ein Konkrement von tausend Bedürfnissen. Mit diesen steht er auf der Erde, sich selber überlassen, über alles in Ungewißheit, nur nicht über seine Bedürftigkeit und seine Not: demgemäß füllt die Sorge für die Erhaltung jenes Daseins, unter so schweren, sich jeden Tag von neuem meldenden Forderungen, in der Regel, das ganze Menschenleben aus. An sie knüpft sich sodann unmittelbar die zweite Anforderung, die der Fortpflanzung des Geschlechts. Zugleich bedrohen ihn von allen Seiten die verschiedenartigsten Gefahren, denen zu entgehen es beständiger Wachsamkeit bedarf. Mit behutsamem Schritt und ängstlichem Umherspähen verfolgt

er seinen Weg, denn tausend Zufälle und tausend Feinde lauern ihm auf. So ging er in der Wildnis, und so geht er im zivilisierten Leben; es gibt für ihn keine Sicherheit:

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi quodcunque est!
>
> Lucr., II. 15.

Das Leben der allermeisten ist auch nur ein steter Kampf um diese Existenz selbst, mit der Gewißheit, ihn zuletzt zu verlieren. Was sie aber in diesem so mühseligen Kampfe ausdauern läßt, ist nicht sowohl die Liebe zum Leben, als die Furcht vor dem Tode, der jedoch als unausweichbar im Hintergrunde steht und jeden Augenblick herantreten kann. — Das Leben selbst ist ein Meer voller Klippen und Strudel, die der Mensch mit der größten Behutsamkeit und Sorgfalt vermeidet, obwohl er weiß, daß, wenn es ihm auch gelingt, mit aller Anstrengung und Kunst sich durchzuwinden, er eben dadurch mit jedem Schritt dem größten, dem totalen, dem unvermeidlichen und unheilbaren Schiffbruch näherkommt, ja gerade auf ihn zusteuert, dem Tode: dieser ist das endliche Ziel der mühseligen Fahrt und für ihn schlimmer als alle Klippen, denen er auswich.

Nun ist es aber sogleich sehr bemerkenswert, daß einerseits die Leiden und Qualen des Lebens leicht so anwachsen können, daß selbst der Tod, in der Flucht vor welchem das ganze Leben besteht, wünschenswert wird und man freiwillig zu ihm eilt; und andererseits wieder, daß sobald Not und Leiden dem Menschen eine Rast vergönnen, die Langeweile gleich so nahe ist, daß er des Zeitvertreibes notwendig bedarf. Was alle Lebenden beschäftigt und in Bewegung erhält, ist das Streben nach Dasein. Mit dem Dasein aber, wenn es ihnen gesichert ist, wissen sie nichts anzufangen: daher ist das zweite, was sie in Bewegung setzt, das Streben, die Last des Daseins los zu werden, es unfühlbar zu machen, „die Zeit zu töten", d. h. der Langeweile zu entgehen. Demgemäß sehen wir, daß fast alle vor Not und Sorgen geborgene Menschen, nachdem sie nun endlich alle anderen Lasten abgewälzt haben, jetzt sich selbst zur Last sind und nun jede durchgebrachte Stunde für Gewinn achten, also jeden Abzug von eben jenem Leben, zu dessen möglichst langer Erhaltung sie bis dahin alle Kräfte aufboten. Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere

allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entgegengesetztes Extrem, die Hungersnot, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et circenses braucht das Volk. Das strenge philadelphische Pönitenziarsystem macht, mittelst Einsamkeit und Untätigkeit, bloß die Langeweile zum Strafwerkzeug: und es ist ein so fürchterliches, daß es schon die Züchtlinge zum Selbstmord geführt hat. Wie die Not die beständige Geißel des Volkes ist, so die Langeweile die der vornehmen Welt. Im bürgerlichen Leben ist sie durch den Sonntag, wie die Not durch die sechs Wochentage repräsentiert.

Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar: der Besitz nimmt den Reiz weg: unter einer neuen Gestalt stellt sich der Wunsch, das Bedürfnis wieder ein: wo nicht, so folgt Oede, Leere, Langeweile, gegen welche der Kampf ebenso quälend ist, wie gegen die Not. — Daß Wunsch und Befriedigung sich ohne zu kurze und ohne zu lange Zwischenräume folgen, verkleinert das Leiden, welches beide geben, zum geringsten Maße und macht den glücklichsten Lebenslauf aus. Denn das, was man sonst den schönsten Teil, die reinsten Freuden des Lebens nennen möchte, eben auch nur, weil es uns aus dem realen Dasein heraushebt und uns in anteillose Zuschauer desselben verwandelt, also das reine Erkennen, dem alles Wollen fremd bleibt, der Genuß des Schönen, die echte Freude an der Kunst, dies ist, weil es schon seltene Anlagen erfordert, nur höchst wenigen und auch diesen nur als ein vorübergehender Traum vergönnt, und dann macht eben diese wenigen die höhere intellektuelle Kraft für viel größere Leiden empfänglich, als die Stumpferen je empfinden können, und stellt sie überdies einsam unter merklich von ihnen verschiedene Wesen; wodurch sich denn auch dieses ausgleicht. Dem bei weitem größten Teile der Menschen aber sind die rein intellektuellen Genüsse nicht zugänglich; der Freude, die im reinen Erkennen liegt, sind sie fast ganz unfähig: sie sind gänzlich auf das Wollen verwiesen. Wenn daher irgend etwas ihnen Anteil abgewinnen, ihnen *interessant* sein soll, so muß es (dies liegt auch schon in der Wortbedeutung) irgendwie ihren *Willen* anregen, sei es auch nur durch eine ferne und nur in der Möglichkeit liegende Beziehung auf ihn; er darf aber nie ganz aus dem Spiele bleiben, weil ihr Dasein bei weitem mehr im Wollen als im Erkennen liegt: Aktion und Reaktion ist ihr einziges Element. Die naiven Aeußerungen

dieser Beschaffenheit kann man aus Kleinigkeiten und alltäglichen Erscheinungen abnehmen: so z. B. schreiben sie an sehenswerten Orten, die sie besuchen, ihre Namen hin, um so zu reagieren, um auf den Ort zu wirken, da er nicht auf sie wirkte: ferner können sie nicht leicht ein fremdes, seltenes Tier bloß betrachten, sondern müssen es reizen, necken, mit ihm spielen, um nur Aktion und Reaktion zu empfinden; ganz besonders aber zeigt jenes Bedürfnis der Willensanregung sich an der Erfindung und Erhaltung des Kartenspieles, welches recht eigentlich der Ausdruck der kläglichen Seite der Menschheit ist.

Aber was auch Natur, was auch das Glück getan haben mag; wer man auch sei, und was man auch besitze; der dem Leben wesentliche Schmerz läßt sich nicht abwälzen:

> Πηλειδης δ' ϕμωξεν, ιδων εις ουρανον ευρυν.
> (Pelides autem ejulavit, intuitus in coelum latum.)

Und wieder:

> Ζηνος μεν παις ηα Κρονιονος, αυταρ οιξυν
> Ειχον απειρεσιην.
> (Jovis quidem filius eram Saturnii; verum aerumnam Habebam infinitam.)

Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leiden zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert. Diese ist ursprünglich Mangel, Not, Sorge um die Erhaltung des Lebens. Ist es, was sehr schwer hält, geglückt, den Schmerz in dieser Gestalt zu verdrängen, so stellt er sogleich sich in tausend andern ein, abwechselnd nach Alter und Umständen, als Geschlechtstrieb, leidenschaftliche Liebe, Eifersucht, Neid, Haß, Angst, Ehrgeiz, Geldgeiz, Krankheit usw. usw. Kann er endlich in keiner andern Gestalt Eingang finden, so kommt er im traurigen, grauen Gewand des Ueberdrusses und der Langeweile, gegen welche dann mancherlei versucht wird. Gelingt es endlich, diese zu verscheuchen, so wird es schwerlich geschehen, ohne dabei den Schmerz in einer der vorigen Gestalten wieder einzulassen und so den Tanz von vorne zu beginnen; denn zwischen Schmerz und Langeweile wird jedes Menschenleben hin und her geworfen. So niederschlagend diese Betrachtung ist, so will ich doch nebenher auf eine Seite derselben aufmerksam machen, aus der sich ein Trost schöpfen, ja vielleicht gar eine stoische Gleichgültigkeit gegen das vorhandene eigene Uebel erlangen läßt. Denn unsere Ungeduld über dieses entsteht großenteils daraus, daß wir es als zufällig erkennen, als herbeigeführt durch eine Kette von Ursachen, die leicht anders sein könnte.

Denn über die unmittelbar notwendigen und ganz allgemeinen Uebel, z. B. Notwendigkeit des Alters und des Todes und vieler täglichen Unbequemlichkeiten, pflegen wir uns nicht zu betrüben. Es ist vielmehr die Betrachtung der Zufälligkeit der Umstände, die gerade auf uns ein Leiden brachten, was diesem den Stachel gibt. Wenn wir nun aber erkannt haben, daß der Schmerz als solcher dem Leben wesentlich und unausweichbar ist, und nichts weiter als seine bloße Gestalt, die Form, unter der er sich darstellt, vom Zufall abhängt, daß also unser gegenwärtiges Leiden eine Stelle ausfüllt, in welche, ohne dasselbe, sogleich ein anderes träte, das jetzt von jenem ausgeschlossen wird, daß demnach, im wesentlichen, das Schicksal uns wenig anhaben kann; so könnte eine solche Reflexion, wenn sie zur lebendigen Ueberzeugung würde, einen bedeutenden Grad stoischen Gleichmuts herbeiführen und die ängstliche Besorgnis um das eigene Wohl sehr vermindern. In der Tat aber mag eine so viel vermögende Herrschaft der Vernunft über das unmittelbar gefühlte Leiden selten oder nie sich finden.

Uebrigens könnte man durch jene Betrachtung über die Unvermeidlichkeit des Schmerzes und über das Verdrängen des einen durch den andern und das Herbeiziehen des neuen durch den Austritt des vorigen, sogar auf die paradoxe, aber nicht ungereimte Hypothese geleitet werden, daß in jedem Individuum das Maß des ihm wesentlichen Schmerzes durch seine Natur ein für allemal bestimmt wäre, welches Maß weder leer bleiben, noch überfüllt werden könnte, wie sehr auch die Form des Leidens wechseln mag. Sein Leiden und Wohlsein wäre demnach gar nicht von außen, sondern eben nur durch jenes Maß, jene Anlage, bestimmt, welche zwar durch das physische Befinden einige Ab- und Zunahme zu verschiedenen Zeiten erfahren möchte, im ganzen aber doch dieselbe bliebe und nichts anderes wäre, als was man sein Temperament nennt, oder genauer, der Grad in welchem er, wie Platon es im ersten Buch der Republik ausdrückt, ευκολος oder δυσκολος, d. i. leichten oder schweren Sinnes wäre. — Für diese Hypothese spricht nicht nur die bekannte Erfahrung, daß große Leiden alle kleineren gänzlich unfühlbar machen, und umgekehrt, bei Abwesenheit großer Leiden, selbst die kleinsten Unannehmlichkeiten uns quälen und verstimmen; sondern die Erfahrung lehrt auch, daß, wenn ein großes Unglück, bei dessen bloßem Gedanken wir schauderten, nun wirklich eingetreten ist, dennoch unsere Stimmung, sobald wir den ersten Schmerz überstanden haben, im ganzen ziemlich unverändert dasteht; und auch umgekehrt, daß nach dem Eintritt eines lang ersehnten Glückes,

wir uns im ganzen und anhaltend nicht merklich wohler und behaglicher fühlen als vorher. Bloß der Augenblick des Eintritts jener Veränderungen bewegt uns ungewöhnlich stark als tiefer Jammer, oder lauter Jubel; aber beide verschwinden bald, weil sie auf Täuschung beruhten. Denn sie entstehen nicht über den unmittelbar gegenwärtigen Genuß oder Schmerz, sondern nur über die Eröffnung einer neuen Zukunft, die darin antizipiert wird. Nur dadurch, daß Schmerz oder Freude von der Zukunft borgten, konnten sie so abnorm erhöht werden, folglich nicht auf die Dauer. — Für die aufgestellte Hypothese, derzufolge, wie im Erkennen, so auch im Gefühl des Leidens oder Wohlseins ein sehr großer Teil subjektiv und a priori bestimmt wäre, können noch als Belege die Bemerkungen angeführt werden, daß der menschliche Frohsinn oder Trübsinn, augenscheinlich nicht durch äußere Umstände, durch Reichtum oder Stand, bestimmt wird; da wir wenigstens ebenso viele frohe Gesichter unter den Armen, als unter den Reichen antreffen; ferner, daß die Motive, auf welche der Selbstmord erfolgt, so höchst verschieden sind; indem wir kein Unglück angeben können, das groß genug wäre, um ihn nur mit vieler Wahrscheinlichkeit, bei jedem Charakter, herbeizuführen, und wenige, die so klein wären, daß nicht ihnen gleichwiegende ihn schon veranlaßt hätten. Wenn nun gleich der Grad unserer Heiterkeit oder Traurigkeit nicht zu allen Zeiten derselbe ist; so werden wir, dieser Ansicht zufolge, es nicht dem Wechsel äußerer Umstände, sondern dem des inneren Zustandes, des physischen Befindens zuschreiben. Denn, wann eine wirkliche, wiewohl immer nur temporäre, Steigerung unserer Heiterkeit, selbst bis zur Freudigkeit, eintritt; so pflegt sie ohne allen äußern Anlaß sich einzufinden. Zwar sehen wir oft unsern Schmerz nur aus einem bestimmten äußern Verhältnis hervorgehen, und sind sichtbarlich nur durch dieses gedrückt und betrübt: wir glauben dann, daß wenn nur dieses gehoben wäre, die größte Zufriedenheit eintreten müßte. Allein dieses ist Täuschung. Das Maß unseres Schmerzes und Wohlseins im ganzen ist, nach unserer Hypothese, für jeden Zeitpunkt subjektiv bestimmt, und in Beziehung auf dasselbe ist jenes äußere Motiv zur Betrübnis nur was für den Leib ein Vesikatorium, zu dem sich alle, sonst verteilten bösen Säfte hinziehen. Der in unserm Wesen, für diese Zeitperiode, begrundete und daher unabwälzbare Schmerz wäre, ohne jene bestimmte äußere Ursache des Leidens, an hundert Punkten verteilt und erschiene in Gestalt von hundert kleinen Verdrießlichkeiten und Grillen über Dinge, die wir jetzt ganz übersehen,

weil unsere Kapazität für den Schmerz schon durch jenes Hauptübel ausgefüllt ist, welches alles sonst zerstreute Leiden auf einen Punkt konzentriert hat. Diesem entspricht auch die Beobachtung, daß, wenn eine große, uns beklemmende Besorgnis endlich, durch den glücklichen Ausgang, uns von der Brust gehoben wird, alsbald an ihre Stelle eine andere tritt, deren ganzer Stoff schon vorher da war, jedoch nicht als Sorge ins Bewußtsein kommen konnte, weil dieses keine Kapazität dafür übrig hatte, weshalb dieser Sorgestoff bloß als dunkle unbemerkte Nebelgestalt an dessen Horizonts äußerstem Ende stehen blieb. Jetzt aber, da Platz geworden, tritt sogleich dieser fertige Stoff heran und nimmt den Thron der herrschenden (πρυτανευουσα) Besorgnis des Tages ein: wenn er nun auch, der Materie nach, sehr viel leichter ist, als der Stoff jener verschwundenen Besorgnis; so weiß er doch sich so aufzublähen, daß er ihr an scheinbarer Größe gleichkommt und so als Hauptbesorgnis des Tages den Thron vollkommen ausfüllt.

Unmäßige Freude und sehr heftiger Schmerz finden sich immer nur in derselben Person ein: denn beide bedingen sich wechselseitig und sind auch gemeinschaftlich durch große Lebhaftigkeit des Geistes bedingt. Beide werden, wie wir soeben fanden, nicht durch das rein gegenwärtige, sondern durch Antizipation der Zukunft hervorgebracht. Da aber der Schmerz dem Leben wesentlich ist und auch seinem Grade nach durch die Natur des Subjekts bestimmt ist, daher plötzliche Veränderungen, weil sie immer äußere sind, seinen Grad eigentlich nicht ändern können; so liegt dem übermäßigen Jubel oder Schmerz immer ein Irrtum und Wahn zum Grunde: folglich ließen jene beiden Ueberspannungen des Gemüts sich durch Einsicht vermeiden. Jeder unmäßige Jubel (exultatio, insolens laetitia) beruht immer auf dem Wahn, etwas im Leben gefunden zu haben, was gar nicht darin anzutreffen ist, nämlich dauernde Befriedigung der quälenden, sich stets neu gebärenden Wünsche, oder Sorgen. Von jedem einzelnen Wahn dieser Art muß man später unausbleiblich zurückgebracht werden und ihn dann, wann er verschwindet, mit ebenso bittern Schmerzen bezahlen, als sein Eintritt Freude verursachte. Er gleicht insofern durchaus einer Höhe, von der man nur durch Fall wieder herab kann; daher man sie vermeiden sollte: und jeder plötzliche, übermäßige Schmerz ist eben nur der Fall von so einer Höhe, das Verschwinden eines solchen Wahnes, und daher durch ihn bedingt. Man könnte folglich beide vermeiden, wenn man es über sich vermöchte, die Dinge stets im ganzen und in ihrem Zusammen-

hang völlig klar zu übersehen und sich standhaft zu hüten, ihnen die Farbe wirklich zu leihen, die man wünschte, daß sie hätten. Die stoische Ethik ging hauptsächlich darauf aus, das Gemüt von allem solchen Wahn und dessen Folgen zu befreien, und ihm statt dessen unerschütterlichen Gleichmut zu geben. Von dieser Einsicht ist Horatius erfüllt, in der bekannten Ode:

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem, non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Laetitia. —

Meistens aber verschließen wir uns der, einer bittern Arzenei zu vergleichenden Erkenntnis, daß das Leiden dem Leben wesentlich ist und daher nicht von außen auf uns einströmt, sondern jeder die unversiegbare Quelle desselben in seinem eigenen Innern herumträgt. Wir suchen vielmehr zu dem nie von uns weichenden Schmerz stets eine äußere einzelne Ursache, gleichsam einen Vorwand; wie der Freie sich einen Götzen bildet, um einen Herrn zu haben. Denn unermüdlich streben wir von Wunsch zu Wunsch, und wenngleich jede erlangte Befriedigung, soviel sie auch verhieß, uns doch nicht befriedigt, sondern meistens bald als beschämender Irrtum dasteht, sehen wir doch nicht ein, daß wir mit dem Faß der Danaiden schöpfen; sondern eilen zu immer neuen Wünschen:

Sed, dum abest quod avemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis aequa tenet vitai semper hiantes. (Lucr. III, 1095.)

So geht es denn entweder ins Unendliche, oder, was seltener ist und schon eine gewisse Kraft des Charakters voraussetzt, bis wir auf einen Wunsch treffen, der nicht erfüllt und doch nicht aufgegeben werden kann: dann haben wir gleichsam was wir suchten, nämlich etwas, das wir jeden Augenblick, statt unseres eigenen Wesens, als die Quelle unserer Leiden anklagen können, und wodurch wir nun mit unserm Schicksal entzweit, dafür aber mit unserer Existenz versöhnt werden, indem die Erkenntnis sich wieder entfernt, daß dieser Existenz selbst das Leiden wesentlich und wahre Befriedigung unmöglich sei. Die Folge dieser letzten Entwickelungsart ist eine etwas melancholische Stimmung, das beständige Tragen eines einzigen, großen Schmerzes und daraus entstehende Geringschätzung aller kleineren Leiden oder Freuden; folglich eine schon würdigere Erscheinung, als das stete Haschen nach immer anderen Truggestalten, welches viel gewöhnlicher ist.

§ 58.

Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv. Es ist nicht eine ursprünglich und von selbst auf uns kommende Beglückung, sondern muß immer die Befriedigung eines Wunsches sein. Denn Wunsch, d. h. Mangel, ist die vorhergehende Bedingung jedes Genusses. Mit der Befriedigung hört aber der Wunsch und folglich der Genuß auf. Daher kann die Befriedigung oder Beglückung nie mehr sein, als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not: denn dahin gehört nicht nur jedes wirkliche, offenbare Leiden, sondern auch jeder Wunsch, dessen Importunität unsere Ruhe stört, ja sogar auch die ertötende Langeweile, die uns das Dasein zur Last macht. — Nun aber ist es so schwer, irgend etwas zu erreichen und durchzusetzen: jedem Vorhaben stehen Schwierigkeiten und Bemühungen ohne Ende entgegen, und bei jedem Schritt häufen sich die Hindernisse. Wann aber endlich alles überwunden und erlangt ist, so kann doch nie etwas anderes gewonnen sein, als daß man von irgendeinem Leiden, oder einem Wunsche, befreit ist, folglich nur sich so befindet, wie vor dessen Eintritt. — Unmittelbar gegeben ist uns immer nur der Mangel, d. h. der Schmerz. Die Befriedigung aber und den Genuß können wir nur mittelbar erkennen, durch Erinnerung an das vorhergegangene Leiden und Entbehren, welches bei seinem Eintritt aufhörte. Daher kommt es, daß wir der Güter und Vorteile, die wir wirklich besitzen, gar nicht recht inne werden, noch sie schätzen, sondern nicht anders meinen, als eben es müsse so sein: denn sie beglücken immer nur negativ, Leiden abhaltend. Erst nachdem wir sie verloren haben, wird uns ihr Wert fühlbar: denn der Mangel, das Entbehren, das Leiden ist das Positive, sich unmittelbar Ankündigende. Daher auch freut uns die Erinnerung überstandener Not, Krankheit, Mangel u. dergl., weil solche das einzige Mittel, die gegenwärtigen Güter zu genießen, ist. Auch ist nicht zu leugnen, daß in dieser Hinsicht und auf diesem Standpunkt des Egoismus, der die Form des Lebenwollens ist, der Anblick oder die Schilderung fremder Leiden uns auf eben jenem Wege Befriedigung und Genuß gibt, wie es Lukretius schön und offenherzig ausspricht, im Anfang des zweiten Buches:

Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectare laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Jedoch wird sich uns weiterhin zeigen, daß diese Art der Freude, durch so vermittelte Erkenntnis seines Wohlseins, der Quelle der eigentlichen positiven Bosheit sehr nahe liegt.

Daß alles Glück nur negativer, nicht positiver Natur ist, daß es eben deshalb nicht dauernde Befriedigung und Beglückung sein kann, sondern immer nur von einem Schmerz oder Mangel erlöst, auf welchem entweder ein neuer Schmerz, oder auch **languor**, leeres Sehnen und Langeweile folgen muß; dies findet einen Beleg auch in jenem treuen Spiegel des Wesens der Welt und des Lebens, in der Kunst, besonders in der Poesie. Jede epische, oder dramatische Dichtung nämlich kann immer nur ein Ringen, Streben und Kämpfen um Glück, nie aber das bleibende und vollendete Glück selbst darstellen. Sie führt ihren Helden durch tausend Schwierigkeiten und Gefahren bis zum Ziel: sobald es erreicht ist, läßt sie schnell den Vorhang fallen. Denn es bliebe ihr jetzt nichts übrig, als zu zeigen, daß das glänzende Ziel, in welchem der Held das Glück zu finden wähnte, auch ihn nur geneckt hatte, und er nach dessen Erreichung nicht besser daran war, als zuvor. Weil ein echtes, bleibendes Glück nicht möglich ist, kann es kein Gegenstand der Kunst sein. Zwar ist der Zweck des Idylls wohl eigentlich die Schilderung eines solchen: allein man sieht auch, daß das Idyll als solches sich nicht halten kann. Immer wird es dem Dichter unter den Händen entweder episch, und ist dann nur ein sehr unbedeutendes Epos, aus kleinen Leiden, kleinen Freuden und kleinen Bestrebungen zusammengesetzt; dies ist der häufigste Fall; oder aber es wird zur bloß beschreibenden Poesie, schildert die Schönheit der Natur, d. h. eigentlich das reine willensfreie Erkennen, welches freilich auch in der Tat das einzige reine Glück ist, dem weder Leiden noch Bedürfnis vorhergeht, noch auch Reue, Leiden, Leere, Ueberdruß notwendig folgt: nur kann dieses Glück nicht das ganze Leben füllen, sondern bloß Augenblicke desselben. — Was wir in der Poesie sehen, finden wir in der Musik wieder, in deren Melodie wir ja die allgemein ausgedrückte innerste Geschichte des sich selbst bewußten Willens, das geheimste Leben, Sehnen, Leiden und Freuen, das Ebben und Fluten des menschlichen Herzens wiedererkannt haben. Die Melodie ist immer ein Abweichen vom Grundton, durch tausend wunderliche Irrgänge, bis zur schmerzlichsten Dissonanz, darauf sie endlich den Grundton wiederfindet, der die Befriedigung und Beruhigung des Willens ausdrückt, mit welchem aber nachher weiter nichts mehr zu machen ist und dessen längeres Anhalten nur lästige und nichtssagende Monotonie wäre, der Langeweile entsprechend.

Alles was diese Betrachtungen deutlich machen sollten, die Unerreichbarkeit dauernder Befriedigung und die Negativität alles Glückes findet seine Erklärung in dem, was am Schlusse des zweiten Buches gezeigt ist: daß nämlich der Wille, dessen Objektivation das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist. Das Gepräge dieser Endlosigkeit finden wir auch allen Teilen seiner gesamten Erscheinung aufgedrückt, von der allgemeinsten Form dieser, der Zeit und dem Raum ohne Ende an, bis zur vollendetesten aller Erscheinungen, dem Leben und Streben des Menschen. — Man kann drei Extreme des Menschenlebens theoretisch annehmen und sie als Element des wirklichen Menschenlebens betrachten. Erstlich das gewaltige Wollen, die großen Leidenschaften (Radscha-Guna). Es tritt hervor in den großen historischen Charakteren; es ist geschildert im Epos und Drama: es kann sich aber auch in der kleinen Sphäre zeigen, denn die Größe der Objekte mißt sich hier nur nach dem Grade, in welchem sie den Willen bewegen, nicht nach ihren äußeren Verhältnissen. Sodann zweitens das reine Erkennen, das Auffassen der Ideen, bedingt durch Befreiung der Erkenntnis vom Dienste des Willens: das Leben des Genius (Satwa-Guna). Endlich drittens, die größte Lethargie des Willens und damit der an ihn gebundenen Erkenntnis, leeres Sehnen, lebenerstarrende Langeweile (Tama-Guna). Das Leben des Individuums, weit entfernt in einem dieser Extreme zu verharren, berührt sie nur selten, und ist meistens nur ein schwaches und schwankendes Annähern zu dieser oder jener Seite, ein dürftiges Wollen kleinlicher Objekte, stets wiederkehrend und so der Langenweile entrinnend. — Es ist wirklich unglaublich, wie nichtssagend und bedeutungsleer, von außen gesehen, und wie dumpf und besinnungslos, von innen empfunden, das Leben der allermeisten Menschen dahinfließt. Es ist ein mattes Sehnen und Quälen, ein träumerisches Taumeln durch die vier Lebensalter hindurch zum Tode, unter Begleitung einer Reihe trivialer Gedanken. Sie gleichen Uhrwerken, welche aufgezogen werden und gehen, ohne zu wissen warum; und jedesmal, daß ein Mensch gezeugt und geboren worden, ist die Uhr des Menschenlebens aufs neue aufgezogen, um jetzt ihr schon zahllose Male abgespieltes Leierstück abermals zu wiederholen, Satz vor Satz und Takt vor Takt, mit unbedeutenden Variationen. — Jedes Individuum, jedes Menschengesicht und dessen Lebenslauf ist nur ein kurzer Traum mehr des unendlichen Naturgeistes, des beharrlichen Willens zum Leben, ist nur ein flüchtiges Gebilde mehr, das er spielend

hinzeichnet auf sein unendliches Blatt, Raum und Zeit, und eine gegen diese verschwindend kleine Weile bestehen läßt, dann auslöscht, neuen Platz zu machen. Dennoch, und hier liegt die bedenkliche Seite des Lebens, muß jedes dieser flüchtigen Gebilde, dieser schalen Einfälle, vom ganzen Willen zum Leben, in aller seiner Heftigkeit, mit vielen und tiefen Schmerzen und zuletzt mit einem lange gefürchteten, endlich eintretenden bittern Tode bezahlt werden. Darum macht uns der Anblick eines Leichnams so plötzlich ernst.

Das Leben jedes einzelnen ist, wenn man es im ganzen und allgemeinen übersieht und nur die bedeutsamsten Züge heraushebt, eigentlich immer ein Trauerspiel; aber im einzelnen durchgegangen, hat es den Charakter des Lustspiels. Denn das Treiben und die Plage des Tages, die rastlose Neckerei des Augenblicks, das Wünschen und Fürchten der Woche, die Unfälle jeder Stunde, mittelst des stets auf Schabernack bedachten Zufalls, sind lauter Komödienszenen. Aber die nie erfüllten Wünsche, das vereitelte Streben, die vom Schicksal unbarmherzig zertretenen Hoffnungen, die unseligen Irrtümer des ganzen Lebens, mit dem steigenden Leiden und Tode am Schlusse, geben immer ein Trauerspiel. So muß, als ob das Schicksal zum Jammer unseres Daseins noch den Spott fügen gewollt, unser Leben alle Wehen des Trauerspiels enthalten, und wir dabei doch nicht einmal die Würde tragischer Personen behaupten können, sondern, im breiten Detail des Lebens, unumgänglich läppische Lustspielcharaktere sein.

So sehr nun aber auch große und kleine Plagen jedes Menschenleben füllen und in steter Unruhe und Bewegung erhalten, so vermögen sie doch nicht die Unzulänglichkeit des Lebens zur Erfüllung des Geistes, das Leere und Schale des Daseins zu verdecken, oder die Langeweile auszuschließen, die immer bereit ist, jede Pause zu füllen, welche die Sorge läßt. Daraus ist es entstanden, daß der menschliche Geist, noch nicht zufrieden mit den Sorgen, Bekümmernissen und Beschäftigungen, die ihm die wirkliche Welt auflegt, sich in der Gestalt von tausend verschiedenen Superstitionen noch eine imaginäre Welt schafft, mit dieser sich dann auf alle Weise zu tun macht und Zeit und Kräfte an ihr verschwendet, sobald die wirkliche ihm die Ruhe gönnen will, für die er gar nicht empfänglich ist. Dieses ist daher auch ursprünglich am meisten der Fall bei den Völkern, welchen die Milde des Himmelsstriches und Bodens das Leben leicht macht, vor allen bei den Hindus, dann bei den Griechen, Römern, und

später bei den Italienern, Spaniern usw. — Dämonen, Götter und Heilige schafft sich der Mensch nach seinem eigenen Bilde; diesen müssen dann unablässig Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Wallfahrten, Begrüßungen, Schmückung der Bilder usw. dargebracht werden. Ihr Dienst verwebt sich überall mit der Wirklichkeit, ja verdunkelt diese: jedes Ereignis des Lebens wird dann als Gegenwirkung jener Wesen aufgenommen: der Umgang mit ihnen füllt die halbe Zeit des Lebens aus, unterhält beständig die Hoffnung und wird, durch den Reiz der Täuschung, oft interessanter, als der mit wirklichen Wesen. Er ist der Ausdruck und das Symptom der doppelten Bedürftigkeit des Menschen, teils nach Hilfe und Beistand, und teils nach Beschäftigung und Kurzweil: und wenn er auch dem erstern Bedürfnis oft gerade entgegenarbeitet, indem bei vorkommenden Unfällen und Gefahren, kostbare Zeit und Kräfte, statt auf deren Abwendung, auf Gebete und Opfer unnütz verwendet werden; so dient er dem zweiten Bedürfnis dafür desto besser, durch jene phantastische Unterhaltung mit einer erträumten Geisterwelt: und dies ist der gar nicht zu verachtende Gewinn aller Superstitionen.

§ 59.

Haben wir nunmehr durch die allerallgemeinsten Betrachtungen, durch Untersuchung der ersten elementaren Grundzüge des Menschenlebens, uns insofern a priori überzeugt, daß dasselbe schon der ganzen Anlage nach, keiner wahren Glückseligkeit fähig, sondern wesentlich ein vielgestaltetes Leiden und ein durchweg unseliger Zustand ist; so könnten wir jetzt diese Ueberzeugung viel lebhafter in uns erwecken, wenn wir, mehr a posteriori verfahrend, auf die bestimmteren Fälle eingehen, Bilder vor die Phantasie bringen und in Beispielen den namenlosen Jammer schildern wollten, den Erfahrung und Geschichte darbieten, wohin man auch blicken und in welcher Rücksicht man auch forschen mag. Allein das Kapitel würde ohne Ende sein und uns von dem Standpunkt der Allgemeinheit entfernen, welcher der Philosophie wesentlich ist. Zudem könnte man leicht eine solche Schilderung für eine bloße Deklamation über das menschliche Elend, wie sie schon oft dagewesen ist, halten und sie als solche der Einseitigkeit beschuldigen, weil sie von einzelnen Tatsachen ausginge. Von solchem Vorwurf und Verdacht ist daher unsere ganze kalte und philosophische, vom Allgemeinen ausgehende und a priori geführte Nachweisung des im Wesen

des Lebens begründeten unumgänglichen Leidens frei. Die Bestätigung a posteriori aber ist überall leicht zu haben. Jeder, welcher aus den ersten Jugendträumen erwacht ist, eigene und fremde Erfahrung beachtet, sich im Leben, in der Geschichte der Vergangenheit und des eigenen Zeitalters, endlich in den Werken der großen Dichter umgesehen hat, wird, wenn nicht irgendein unauslöschlich eingeprägtes Vorurteil seine Urteilskraft lähmt, wohl das Resultat erkennen, daß diese Menschenwelt das Reich des Zufalls und des Irrtums ist, die unbarmherzig darin schalten, im großen, wie im kleinen, neben welchen aber noch Torheit und Bosheit die Geißel schwingen: daher es kommt, daß jedes Bessere nur mühsam sich durchdrängt, das Edle und Weise sehr selten zur Erscheinung gelangt und Wirksamkeit oder Gehör findet, aber das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, das Platte und Abgeschmackte im Reiche der Kunst, das Böse und Hinterlistige im Reiche der Taten, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, eigentlich die Herrschaft behaupten; hingegen das Treffliche jeder Art immer nur eine Ausnahme, ein Fall aus Millionen ist, daher auch, wenn es sich in einem dauernden Werke kund gegeben, dieses nachher, nachdem es den Groll seiner Zeitgenossen überlebt hat, isoliert dasteht, aufbewahrt wird, gleich einem Meteorstein, aus einer andern Ordnung der Dinge, als die hier herrschende ist, entsprungen. — Was aber das Leben des einzelnen betrifft, so ist jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte: denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle, die zwar jeder möglichst verbirgt, weil er weiß, daß andere selten Teilnahme oder Mitleid, fast immer aber Befriedigung durch die Vorstellung der Plagen, von denen sie gerade jetzt verschont sind, dabei empfinden müssen; — aber vielleicht wird nie ein Mensch, am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzliches Nichtsein erwählen. Der wesentliche Inhalt des weltberühmten Monologs im „Hamlet" ist, wenn zusammengefaßt, dieser: Unser Zustand ist ein so elender, daß gänzliches Nichtsein ihm entschieden vorzuziehen wäre. Wenn nun der Selbstmord uns dieses wirklich darböte, so daß die Alternative „Sein oder Nichtsein" im vollen Sinn des Wortes vorläge; dann wäre er unbedingt zu erwählen, als eine höchst wünschenswerte Vollendung (a consummation devoutly to be wish'd). Allein in uns ist etwas, das uns sagt, dem sei nicht so; es sei damit nicht aus, der Tod sei keine absolute Vernichtung. — Imgleichen ist, was schon der Vater der Geschichte

anführt*), auch wohl seitdem nicht widerlegt worden, daß nämlich kein Mensch existiert hat, der nicht mehr als einmal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben. Danach möchte die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das beste daran sein. — Wenn man nun endlich noch jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offensteht, vor die Augen bringen wollte; so würde ihn Grausen ergreifen: und man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarette und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finstern Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist. Woher denn anders hat Dante den Stoff zu seiner Hölle genommen, als aus dieser unserer wirklichen Welt? Und doch ist es eine recht ordentliche Hölle geworden. Hingegen als er an die Aufgabe kam, den Himmel und seine Freuden zu schildern, da hatte er eine unüberwindliche Schwierigkeit vor sich; weil eben unsere Welt gar keine Materialien zu so etwas darbietet. Daher blieb ihm nichts übrig, als, statt der Freuden des Paradieses, die Belehrung, die ihm dort von seinem Ahnherrn, seiner Beatrix und verschiedenen Heiligen erteilt worden, uns wiederzugeben. Hieraus aber erhellt genugsam, welcher Art diese Welt ist. Freilich ist am Menschenleben, wie an jeder schlechten Ware, die Außenseite mit falschem Schimmer überzogen: immer verbirgt sich, was leidet: hingegen was jeder an Prunk und Glanz erschwingen kann, trägt er zur Schau, und je mehr ihm innere Zufriedenheit abgeht, desto mehr wünscht er, in der Meinung anderer als ein Beglückter dazustehen: so weit geht die Torheit, und die Meinung anderer ist ein Hauptziel des Strebens eines jeden, obgleich die gänzliche Nichtigkeit desselben schon dadurch sich ausdrückt, daß in fast allen Sprachen Eitelkeit, vanitas, ursprünglich Leerheit und Nichtigkeit bedeutet. — Allein auch unter allem diesen Blendwerk können die Qualen des Lebens sehr leicht so anwachsen, und es geschieht ja täglich, daß der sonst über alles gefürchtete Tod mit Begierde ergriffen wird. Ja, wenn das Schicksal seine ganze Tücke zeigen will, so kann selbst diese Zuflucht dem Leidenden versperrt und er, unter den Händen ergrimmter Feinde, grausamen, langsamen

*) Herodot, VII, 46.

Martern ohne Rettung hingegeben bleiben. Vergebens ruft dann der Gequälte seine Götter um Hilfe an: er bleibt seinem Schicksal ohne Gnade preisgegeben. Diese Rettungslosigkeit ist aber eben nur der Spiegel der Unbezwinglichkeit seines Willens, dessen Objektität seine Person ist. — So wenig eine äußere Macht diesen Willen ändern oder aufheben kann, so wenig kann auch irgendeine fremde Macht ihn von den Qualen befreien, die aus dem Leben hervorgehen, welches die Erscheinung jenes Willens ist. Immer ist der Mensch auf sich selbst zurückgewiesen, wie in jeder, so in der Hauptsache. Vergebens macht er sich Götter, um von ihnen zu erbetteln und zu erschmeicheln, was nur die eigene Willenskraft herbeizuführen vermag. Hatte das Alte Testament die Welt und den Menschen zum Werk eines Gottes gemacht, so sah das Neue Testament, um zu lehren, daß Heil und Erlösung aus dem Jammer dieser Welt nur von ihr selbst ausgehen kann, sich genötigt, jenen Gott Mensch werden zu lassen. Des Menschen Wille ist und bleibt es, wovon alles für ihn abhängt. Saniassis, Märtyrer, Heilige jedes Glaubens und Namens, haben freiwillig und gern jede Marter erduldet, weil in ihnen der Wille zum Leben sich aufgehoben hatte; dann aber war sogar die langsame Zerstörung seiner Erscheinung ihnen willkommen. Doch ich will der ferneren Darstellung nicht vorgreifen. — Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der Optimismus, wo er nicht etwa das gedankenlose Reden solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß als eine absurde, sondern auch als eine wahrhaft ruchlose Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit. — Man denke nur ja nicht etwa, daß die christliche Glaubenslehre dem Optimismus günstig sei; da im Gegenteil in den Evangelien Welt und Uebel beinahe als synonyme Ausdrücke gebraucht werden*).

§ 60.

Nachdem wir nunmehr die beiden Auseinandersetzungen, deren Dazwischentreten notwendig war, nämlich über die Freiheit des Willens an sich, zugleich mit der Notwendigkeit seiner Erscheinung, sodann über sein Los in der sein Wesen abspiegelnden Welt, auf deren Erkenntnis er sich zu bejahen oder zu verneinen hat, vollendet haben; können wir diese Bejahung und Ver-

*) Hiezu Kap. 46 des zweites Bandes.

meinung selbst, die wir oben nur allgemein aussprachen und erklärten, jetzt zu größerer Deutlichkeit erheben, indem wir die Handlungsweisen, in welchen allein sie ihren Ausdruck finden, darstellen und ihrer innern Bedeutung nach betrachten.

Die Bejahung des Willens ist das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst, wie es das Leben der Menschen im allgemeinen ausfüllt. Da schon der Leib des Menschen die Objektität des Willens, wie er auf dieser Stufe und in diesem Individuo erscheint, ist; so ist sein in der Zeit sich entwickelndes Wollen gleichsam die Paraphrase des Leibes, die Erläuterung der Bedeutung des Ganzen und seiner Teile, ist eine andere Darstellungsweise desselben Dinges an sich, dessen Erscheinung auch schon der Leib ist. Daher können wir, statt Bejahung des Willens, auch Bejahung des Leibes sagen. Das Grundthema aller mannigfaltigen Willensakte ist die Befriedigung der Bedürfnisse, welche vom Dasein des Leibes in seiner Gesundheit unzertrennlich sind, schon in ihm ihren Ausdruck haben und sich zurückführen lassen auf Erhaltung des Individuums und Fortpflanzung des Geschlechts. Allein mittelbar erhalten hiedurch die verschiedenartigsten Motive Gewalt über den Willen und bringen die mannigfaltigsten Willensakte hervor. Jeder von diesen ist nur eine Probe, ein Exempel, des hier erscheinenden Willens überhaupt: welcher Art diese Probe sei, welche Gestalt das Motiv habe und ihr mitteile, ist nicht wesentlich; sondern nur, daß überhaupt gewollt wird, und mit welchem Grade der Heftigkeit, ist hier die Sache. Der Wille kann nur an den Motiven sichtbar werden, wie das Auge nur am Lichte seine Sehkraft äußert. Das Motiv überhaupt steht vor dem Willen als vielgestaltiger Proteus: es verspricht stets völlige Befriedigung, Löschung des Willensdurstes; ist es aber erreicht, so steht es gleich in anderer Gestalt da und bewegt in dieser aufs neue den Willen, immer seinem Grade der Heftigkeit und seinem Verhältnis zur Erkenntnis gemäß, die eben durch diese Proben und Exempel als empirischer Charakter offenbar werden.

Der Mensch findet, vom Eintritt seines Bewußtseins an, sich als wollend, und in der Regel bleibt seine Erkenntnis in beständiger Beziehung zu seinem Willen. Er sucht erst die Objekte seines Wollens, dann die Mittel zu diesen, vollständig kennen zu lernen. Jetzt weiß er, was er zu tun hat, und nach anderem Wissen strebt er, in der Regel, nicht. Er handelt und treibt: das Bewußtsein, immer nach dem Ziele seines Wollens hinzuarbeiten, hält ihn aufrecht und tätig: sein Denken betrifft

die Wahl der Mittel. So ist das Leben fast aller Menschen: sie wollen wissen, was sie wollen, streben danach mit so vielem Gelingen, als sie vor Verzweiflung, und so vielem Mißlingen, als sie vor Langerweile und deren Folgen schützt. Daraus geht eine gewisse Heiterkeit, wenigstens Gelassenheit hervor, an welcher Reichtum oder Armut eigentlich nichts ändern: denn der Reiche und der Arme genießen nicht, was sie haben, da dies, wie gezeigt, nur negativ wirkt; sondern was sie durch ihr Treiben zu erlangen hoffen. Sie treiben vorwärts mit vielem Ernst, ja mit wichtiger Miene: so treiben auch die Kinder ihr Spiel. — Es ist immer eine Ausnahme, wenn so ein Lebenslauf eine Störung erleidet dadurch, daß aus einem vom Dienste des Willens unabhängigen und auf das Wesen der Welt überhaupt gerichteten Erkennen, entweder die ästhetische Aufforderung zur Beschaulichkeit, oder die ethische zur Entsagung hervorgeht. Die meisten jagt die Not durchs Leben, ohne sie zur Besinnung kommen zu lassen. Hingegen entzündet sich oft der Wille zu einem die Bejahung des Leibes weit übersteigenden Grade, welchen dann heftige Affekte und gewaltige Leidenschaften zeigen, in welchen das Individuum nicht bloß sein eigenes Dasein bejaht, sondern das der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihm im Wege steht.

Die Erhaltung des Leibes durch dessen eigene Kräfte ist ein so geringer Grad der Bejahung des Willens, daß, wenn es freiwillig bei ihm bliebe, wir annehmen könnten, mit dem Tode dieses Leibes sei auch der Wille erloschen, der in ihm erschien. Allein schon die Befriedigung des Geschlechtstriebes geht über die Bejahung der eigenen Existenz, die eine so kurze Zeit füllt, hinaus, bejaht das Leben über den Tod des Individuums, in eine unbestimmte Zeit hinaus. Die Natur, immer wahr und konsequent, hier sogar naiv, legt ganz offen die innere Bedeutung des Zeugungsaktes vor uns dar. Das eigene Bewußtsein, die Heftigkeit des Triebes, lehrt uns, daß in diesem Akt sich die entschiedenste Bejahung des Willens zum Leben, rein und ohne weitern Zusatz (etwa von Verneinung fremder Individuen) ausspricht; und nun in der Zeit und Kausalreihe, d. h. in der Natur, erscheint als Folge des Akts ein neues Leben: vor den Erzeuger stellt sich der Erzeugte, in der Erscheinung von jenem verschieden, aber an sich, oder der Idee nach mit ihm identisch. Daher ist es dieser Akt, durch den die Geschlechter der Lebenden sich jedes zu einem Ganzen verbinden und als solches perpetuieren. Die Zeugung ist in Beziehung auf den Erzeuger nur der Ausdruck, das Symptom, seiner entschiedenen Bejahung

des Willens zum Leben: in Beziehung auf den Erzeugten ist sie nicht etwa der Grund des Willens, der in ihm erscheint, da der Wille an sich weder Grund noch Folge kennt; sondern sie ist, wie alle Ursache, nur Gelegenheitsursache der Erscheinung dieses Willens zu dieser Zeit an diesem Ort. Als Ding an sich ist der Wille des Erzeugers und der des Erzeugten nicht verschieden; da nur die Erscheinung, nicht das Ding an sich, dem principio individuationis unterworfen ist. Mit jener Bejahung über den eigenen Leib hinaus, und bis zur Darstellung eines neuen, ist auch Leiden und Tod, als zur Erscheinung des Lebens gehörig, aufs neue mitbejaht und die durch die vollkommenste Erkenntnisfähigkeit herbeigeführte Möglichkeit der Erlösung diesmal für fruchtlos erklärt. Hier liegt der tiefe Grund der Scham über das Zeugungsgeschäft. — Diese Ansicht ist mythisch dargestellt in dem Dogma der christlichen Glaubenslehre, daß wir alle des Sündenfalles Adams (der offenbar nur die Befriedigung der Geschlechtslust ist) teilhaft und durch denselben des Leidens und des Todes schuldig sind. Jene Glaubenslehre geht hierin über die Betrachtung nach dem Satz vom Grunde hinaus und erkennt die Idee des Menschen; deren Einheit, aus ihrem Zerfallen in unzählige Individuen, durch das alle zusammenhaltende Band der Zeugung wiederhergestellt wird. Diesem zufolge sieht sie jedes Individuum einerseits als identisch mit dem Adam, dem Repräsentanten der Bejahung des Lebens, an, und insofern als der Sünde (Erbsünde), dem Leiden und dem Tode anheimgefallen: andererseits zeigt ihr die Erkenntnis der Idee auch jedes Individuum als identisch mit dem Erlöser, dem Repräsentanten der Verneinung des Willens zum Leben, und insofern seiner Selbstaufopferung teilhaft, durch sein Verdienst erlöst, und gerettet aus den Banden der Sünde und des Todes, d. i. der Welt (Röm. 5, 12—21).

Eine andere mythische Darstellung unserer Ansicht von der Geschlechtsbefriedigung als der Bejahung des Willens zum Leben über das individuelle Leben hinaus, als einer erst dadurch konsummierten Anheimfallung an dasselbe, oder gleichsam als einer erneuerten Verschreibung an das Leben, ist der griechische Mythos von der Proserpina, der die Rückkehr aus der Unterwelt noch möglich war, solange sie die Früchte der Unterwelt nicht gekostet, die aber durch den Genuß des Granatapfels jener gänzlich anheimfällt. Aus Goethes unvergleichlicher Darstellung dieses Mythos spricht jener Sinn desselben sehr deutlich, besonders wann, sogleich nach dem Genuß des Granatapfels, plötzlich der unsichtbare Chor der Parzen einfällt:

„Du bist unser!
Nüchtern solltest du wiederlehren:
Und der Biß des Apfels macht dich unser!"

Bemerkenswert ist es, daß Clemens Alexandrinus (Strom., III, c. 15) die Sache durch dasselbe Bild und denselben Ausdruck bezeichnet: Οἱ μεν ευνουχισαντες ἑαυτους απο πασης ἁμαρτιας, δια την βασιλειαν των ουρανων, μακαριοι οὑτοι εισιν, οἱ του κοσμου νηστευοντες. Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum coelorum, ii sunt beati, a mundo jejunantes.

Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Tier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist. Selbsterhaltung ist sein erstes Streben, und sobald er für diese gesorgt hat, strebt er nur nach Fortpflanzung des Geschlechts: mehr kann er als bloß natürliches Wesen nicht anstreben. Auch die Natur, deren inneres Wesen der Wille zum Leben selbst ist, treibt mit aller ihrer Kraft den Menschen, wie das Tier, zur Fortpflanzung. Danach hat sie mit dem Individuum ihren Zweck erreicht und ist ganz gleichgültig gegen dessen Untergang, da ihr, als dem Willen zum Leben, nur an der Erhaltung der Gattung gelegen, das Individuum ihr nichts ist. — Weil im Geschlechtstrieb das innere Wesen der Natur, der Wille zum Leben, sich am stärksten ausspricht, sagten die alten Dichter und Philosophen — Hesiodos und Parmenides — sehr bedeutungsvoll, der Eros sei das Erste, das Schaffende, das Prinzip, aus dem alle Dinge hervorgingen. (Man sehe Aristot. Metaph., I, 4.) Pherekydes hat gesagt: Εις ερωτα μεταβεβλησθαι τον Δια, μελλοντα δημιουργειν. (Jovem, cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse.) Proclus ad Plat. Tim., l. III. — Eine ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes haben wir neuerlich erhalten von G. F. Schoemann, „De cupidine cosmogonico", 1852. Auch die Maja der Inder, deren Werk und Gewebe die ganze Scheinwelt ist, wird durch amor paraphrasiert.

Die Genitalien sind viel mehr als irgendein anderes äußeres Glied des Leibes bloß dem Willen und gar nicht der Erkenntnis unterworfen: ja, der Wille zeigt sich hier fast so unabhängig von der Erkenntnis, wie in den, auf Anlaß bloßer Reize, dem vegetativen Leben, der Reproduktion, dienenden Teilen, in welchen der Wille blind wirkt, wie in der erkenntnislosen Natur. Denn die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum übergehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten

Potenz ist. — Diesem allen zufolge sind die Genitalien der eigentliche Brennpunkt des Willens und folglich der entgegengesetzte Pol des Gehirns, des Repräsentanten der Erkenntnis, d. i. der anderen Seite der Welt, der Welt als Vorstellung. Jene sind das lebenerhaltende, der Zeit endloses Leben zusichernde Prinzip; in welcher Eigenschaft sie bei den Griechen im Phallus, bei den Hindu im Lingam verehrt wurden, welche also das Symbol der Bejahung des Willens sind. Die Erkenntnis dagegen gibt die Möglichkeit der Aufhebung des Wollens, der Erlösung durch Freiheit, der Ueberwindung und Vernichtung der Welt.

Wir haben schon am Anfang dieses vierten Buches ausführlich betrachtet, wie der Wille zum Leben in seiner Bejahung sein Verhältnis zum Tode anzusehen hat, dieser nämlich ihn nicht anficht, weil er als etwas selbst schon im Leben Begriffenes und dazu Gehöriges dasteht, dem sein Gegensatz, die Zeugung, völlig das Gleichgewicht hält und dem Willen zum Leben, trotz dem Tode des Individuums, auf alle Zeit das Leben sichert und verbürgt; welches auszudrücken die Inder dem Todesgott Schiwa den Lingam zum Attribut gaben. Wir haben daselbst auch ausgeführt, wie der mit vollkommener Besonnenheit auf dem Standpunkt entschiedener Bejahung des Lebens Stehende dem Tode furchtlos entgegensieht. Daher hier nichts mehr davon. Ohne klare Besonnenheit stehen die meisten Menschen auf diesem Standpunkt und bejahen fortdauernd das Leben. Als Spiegel dieser Bejahung steht die Welt da, mit unzähligen Individuen in endloser Zeit und endlosem Raum, und endlosem Leiden, zwischen Zeugung und Tod ohne Ende.

Es ist hierüber jedoch von keiner Seite weiter eine Klage zu erheben: denn der Wille führt das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten auf, und ist auch sein eigener Zuschauer. Die Welt ist gerade eine solche, weil der Wille, dessen Erscheinung sie ist, ein solcher ist, weil er so will. Für die Leiden ist die Rechtfertigung die, daß der Wille auch auf diese Erscheinung sich selbst bejaht; und diese Bejahung ist gerechtfertigt und ausgeglichen dadurch, daß er die Leiden trägt. Es eröffnet sich uns schon hier ein Blick auf die ewige Gerechtigkeit im ganzen; wir werden sie weiterhin näher und deutlicher auch im einzelnen erkennen. Doch wird zuvor noch von der zeitlichen oder menschlichen Gerechtigkeit geredet werden müssen *).

*) Hiezu Kap. 45 des zweiten Bandes.

§ 61.

Wir erinnern uns aus dem zweiten Buch, daß in der ganzen Natur, auf allen Stufen der Objektivation des Willens, notwendig ein beständiger Kampf zwischen den Individuen aller Gattungen war, und eben dadurch sich ein innerer Widerstreit des Willens zum Leben gegen sich selbst ausdrückte. Auf der höchsten Stufe der Objektivation wird, wie alles andere, auch jenes Phänomen sich in erhöhter Deutlichkeit darstellen und sich daher weiter entziffern lassen. Zu diesem Zweck wollen wir zunächst dem Egoismus, als dem Ausgangspunkt alles Kampfes, in seiner Quelle nachspüren.

Wir haben Zeit und Raum, weil nur durch sie und in ihnen Vielheit des Gleichartigen möglich ist, das principium individuationis genannt. Sie sind die wesentlichen Formen der natürlichen, d. h. dem Willen entsprossenen Erkenntnis. Daher wird überall der Wille sich in der Vielheit von Individuen erscheinen. Aber diese Vielheit trifft nicht ihn, den Willen als Ding an sich, sondern nur seine Erscheinungen: er ist in jeder von diesen ganz und ungeteilt vorhanden und erblickt um sich herum das zahllos wiederholte Bild seines eigenen Wesens. Dieses selbst aber, also das wirklich Reale, findet er unmittelbar nur in seinem Innern. Daher will jeder alles für sich, will alles besitzen, wenigstens beherrschen, und was sich ihm widersetzt, möchte er vernichten. Hiezu kommt, bei den erkennenden Wesen, daß das Individuum Träger des erkennenden Subjekts und dieses Träger der Welt ist; d. h. daß die ganze Natur außer ihm, also auch alle übrigen Individuen, nur in seiner Vorstellung existieren, er sich ihrer stets nur als seiner Vorstellung, also bloß mittelbar und als eines von seinem eigenen Wesen und Dasein Abhängigen bewußt ist: da mit seinem Bewußtsein ihm notwendig auch die Welt untergeht, d. h. ihr Sein und Nichtsein gleichbedeutend und ununterscheidbar wird. Jedes erkennende Individuum ist also in Wahrheit und findet sich als den ganzen Willen zum Leben, oder das An-sich der Welt selbst, und auch als die ergänzende Bedingung der Welt als Vorstellung, folglich als einen Mikrokosmos, der dem Makrokosmos gleich zu schätzen ist. Die immer und überall wahrhafte Natur selbst gibt ihm, schon ursprünglich und unabhängig von aller Reflexion, diese Erkentnis einfach und unmittelbar gewiß. Aus den angegebenen beiden notwendigen Bestimmungen nun erklärt es sich, daß jedes in der grenzenlosen Welt gänzlich verschwindende und zu Nichts verkleinerte Individuum dennoch sich zum

Mittelpunkt der Welt macht, seine eigene Existenz und Wohlsein vor allem andern berücksichtigt, ja, auf dem natürlichen Standpunkte, alles andere dieser aufzuopfern bereit ist, bereit ist, die Welt zu vernichten, um nur sein eigenes Selbst, diesen Tropfen im Meer, etwas länger zu erhalten. Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das principium individuationis zur Form hat und dadurch der Wille in unzählige Individuen sich auf gleiche Weise erscheint, und zwar in jedem derselben nach beiden Seiten (Wille und Vorstellung) ganz und vollständig. Während also jedes sich selber als der ganze Wille und das ganze Vorstellende unmittelbar gegeben ist, sind die übrigen ihm zunächst nur als seine Vorstellungen gegeben; daher geht ihm sein eigenes Wesen und dessen Erhaltung allen anderen zusammen vor. Auf seinen eigenen Tod blickt jeder als auf der Welt Ende, während er den seiner Bekannten als eine ziemlich gleichgültige Sache vernimmt, wenn er nicht etwa persönlich dabei beteiligt ist. In dem auf dem höchsten Grad gesteigerten Bewußtsein, dem menschlichen, muß, wie die Erkenntnis, der Schmerz, die Freude, so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. Dies sehen wir denn auch überall vor Augen, im kleinen wie im großen, sehen es bald von der schrecklichen Seite, im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und Eitelkeit hervortritt, welche, so wie kein anderer, Rochefoucault aufgefaßt und in abstracto dargestellt hat: wir sehen es in der Weltgeschichte und in der eigenen Erfahrung. Aber am deutlichsten tritt es hervor, sobald irgendein Haufen Menschen von allem Gesetz und Ordnung entbunden ist: da zeigt sich sogleich aufs deutlichste das bellum omnium contra omnes, welches Hobbes, im ersten Kapitel de cive, trefflich geschildert hat. Es zeigt sich, wie nicht nur jeder dem andern zu entreißen sucht, was er selbst haben will; sondern sogar oft einer, um sein Wohlsein durch einen unbedeutenden Zuwachs zu vermehren, das ganze Glück oder Leben des andern zerstört. Dies ist der höchste Ausdruck des Egoismus, dessen Erscheinungen, in dieser Hinsicht, nur noch übertroffen werden von denen

der eigentlichen Bosheit, die ganz uneigennützig den Schaden und Schmerz anderer, ohne allen eigenen Vorteil, sucht; davon bald die Rede sein wird. — Mit dieser Aufdeckung der Quelle des Egoismus vergleiche man die Darstellung desselben, in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral, § 14.

Eine Hauptquelle des Leidens, welches wir oben als allem Leben wesentlich und unvermeidlich gefunden haben, ist, sobald es wirklich und in bestimmter Gestalt eintritt, jene Eris, der Kampf aller Individuen, der Ausdruck des Widerspruchs, mit welchem der Wille zum Leben im Innern behaftet ist, und der durch das principium individuationis zur Sichtbarkeit gelangt: ihn unmittelbar und grell zu veranschaulichen, sind Tierkämpfe das grausame Mittel. In diesem ursprünglichen Zwiespalt liegt eine unversiegbare Quelle des Leidens, trotz den Vorkehrungen, die man dagegen getroffen hat, und welche wir sogleich näher betrachten werden.

§ 62.

Es ist bereits auseinandergesetzt, daß die erste und einfache Bejahung des Willens zum Leben nur Bejahung des eigenen Leibes ist, d. h. Darstellung des Willens durch Akte in der Zeit, insoweit schon der Leib, in seiner Form und Zweckmäßigkeit, denselben Willen räumlich darstellt, und nicht weiter. Diese Bejahung zeigt sich als Erhaltung des Leibes, mittelst Anwendung der eigenen Kräfte desselben. An sie knüpft sich unmittelbar die Befriedigung des Geschlechtstriebes, ja gehört zu ihr, sofern die Genitalien zum Leibe gehören. Daher ist freiwillige und durch gar kein Motiv begründete Entsagung der Befriedigung jenes Triebes schon Verneinung des Willens zum Leben, ist eine, auf eingetretene, als Quietiv wirkende Erkenntnis, freiwillige Selbstaufhebung desselben; demgemäß stellt solche Verneinung des eigenen Leibes sich schon als ein Widerspruch des Willens gegen seine eigene Erscheinung dar. Denn obgleich auch hier der Leib in den Genitalien den Willen zur Fortpflanzung objektiviert, wird diese dennoch nicht gewollt. Eben dieserhalb, nämlich weil sie Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben ist, ist solche Entsagung eine schwere und schmerzliche Selbstüberwindung; doch davon weiter unten. — Indem nun aber der Wille jene Selbstbejahung des eigenen Leibes in unzähligen Individuen nebeneinander darstellt, geht er, vermöge des allen eigentümlichen Egoismus, sehr leicht in einem Individuo über diese Bejahung hinaus, bis zur

Verneinung desselben, im andern Individuo erscheinenden Willens. Der Wille des erstern bricht in die Grenze der fremden Willensbejahung ein, indem das Individuum entweder den fremden Leib selbst zerstört oder verletzt, oder aber auch, indem es die Kräfte jenes fremden Leibes seinem Willen zu dienen zwingt, statt dem in jenem fremden Leibe selbst erscheinenden Willen; also wenn es dem als fremder Leib erscheinenden Willen die Kräfte dieses Leibes entzieht und dadurch die seinem Willen dienende Kraft über die seines eigenen Leibes hinaus vermehrt, folglich seinen eigenen Willen über seinen eigenen Leib hinaus bejaht, mittelst Verneinung des in einem fremden Leibe erscheinenden Willens. — Dieser Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung ist von jeher deutlich erkannt und der Begriff desselben durch das Wort Unrecht bezeichnet worden. Denn beide Teile erkennen die Sache, zwar nicht wie wir hier in deutlicher Abstraktion, sondern als Gefühl, augenblicklich. Der Unrechtleidende fühlt den Einbruch in die Sphäre der Bejahung seines eigenen Leibes, durch Verneinung derselben von einem fremden Individuo, als einen unmittelbaren und geistigen Schmerz, der ganz getrennt und verschieden ist von dem daneben empfundenen physischen Leiden durch die Tat, oder Verdruß durch den Verlust. Dem Unrechtausübenden andererseits stellt sich die Erkenntnis, daß er an sich derselbe Wille ist, der auch in jenem Leibe erscheint, und der sich in der einen Erscheinung mit solcher Vehemenz bejaht, daß er, die Grenze des eigenen Leibes und dessen Kräfte überschreitend, zur Verneinung eben dieses Willens in der andern Erscheinung wird, folglich er, als Wille an sich betrachtet, eben durch seine Vehemenz gegen sich selbst streitet, sich selbst zerfleischt; — auch ihm stellt sich, sage ich, diese Erkenntnis augenblicklich, nicht in abstracto, sondern als ein dunkles Gefühl dar: und dieses nennt man Gewissensbiß, oder, näher für diesen Fall, Gefühl des ausgeübten Unrechts.

Das Unrecht, dessen Begriff wir in der allgemeinsten Abstraktion hiemit analysiert haben, drückt sich in concreto am vollendetesten, eigentlichsten und handgreiflichsten aus im Kannibalismus: dieser ist sein deutlichster, augenscheinlichster Typus, das entsetzliche Bild des größten Widerstreites des Willens gegen sich selbst, auf der höchsten Stufe seiner Objektivation, welche der Mensch ist. Nächst diesem im Morde, auf dessen Ausübung daher der Gewissensbiß, dessen Bedeutung wir soeben abstrakt und trocken angegeben haben, augenblicklich mit furchtbarer Deutlichkeit folgt, und der Ruhe des Geistes eine auf die ganze

Lebenszeit unheilbare Wunde schlägt; indem unser Schauder über den begangenen, wie auch unser Zurückbeben vor dem zu begehenden Mord, der grenzenlosen Anhänglichkeit an das Leben entspricht, von der alles Lebende, eben als Erscheinung des Willens zum Leben, durchdrungen ist. (Uebrigens werden wir weiterhin jenes Gefühl, das die Ausübung des Unrechts und des Bösen begleitet, oder die Gewissensangst, noch ausführlicher zergliedern und zur Deutlichkeit des Begriffs erheben.) Als dem Wesen nach mit dem Morde gleichartig und nur im Grade von ihm verschieden, ist die absichtliche Verstümmelung, oder bloße Verletzung des fremden Leibes anzusehen, ja jeder Schlag. — Ferner stellt das Unrecht sich dar in der Unterjochung des andern Individuums, im Zwange desselben zur Sklaverei; endlich im Angriff des fremden Eigentums, welcher, sofern dieses als Frucht seiner Arbeit betrachtet wird, mit jener im wesentlichen gleichartig ist und sich zu ihr verhält, wie die bloße Verletzung zum Mord.

Denn *Eigentum*, welches *ohne Unrecht* dem Menschen nicht genommen wird, kann, unserer Erklärung des Unrechts zufolge, nur dasjenige sein, welches durch seine Kräfte bearbeitet ist, durch Entziehung dessen man daher die Kräfte seines Leibes dem in diesem objektivierten Willen entzieht, um sie dem in einem andern Leibe objektivierten Willen dienen zu lassen. Denn nur so bricht der Ausüber des Unrechts, durch Angriff, nicht des fremden Leibes, sondern einer leblosen, von diesem ganz verschiedenen Sache, doch in die Sphäre der fremden Willensbejahung ein, indem mit dieser Sache die Kräfte, die Arbeit des fremden Leibes gleichsam verwachsen und identifiziert sind. Hieraus folgt, daß sich alles echte, d. h. moralische Eigentumsrecht ursprünglich einzig und allein auf Bearbeitung gründet; wie man dies auch vor Kant ziemlich allgemein annahm, ja, wie es das älteste aller Gesetzbücher deutlich und schön aussagt: „Weise, welche die Vorzeit kennen, erklären, daß ein bebautes Feld dessen Eigentum ist, welcher das Holz ausrottete, es reinigte und pflügte; wie eine Antilope dem ersten Jäger gehört, welcher sie tödlich verwundete.“ — Gesetze des Menu, IX, 44. — Nur aus Kants Altersschwäche ist mir seine ganze Rechtslehre, als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer, und auch dieses erklärlich, daß er das Eigentumsrecht durch erste Besitzergreifung begründen will. Denn wie sollte doch die bloße Erklärung meines Willens, andere vom Gebrauch einer Sache auszuschließen, sofort auch selbst ein *Recht* hiezu geben? Offenbar bedarf sie selbst erst eines Rechts-

grundes; statt daß Kant annimmt, sie sei einer. Und wie sollte doch derjenige an sich, d. h. moralisch, unrecht handeln, der jene, auf nichts als auf ihre eigene Erklärung gegründeten Ansprüche auf den Alleinbesitz einer Sache nicht achtete? Wie sollte sein Gewissen ihn darüber beunruhigen? da es so klar und leicht einzusehen ist, daß es ganz und gar keine rechtliche Besitzergreifung geben kann, sondern ganz allein eine rechtliche Aneignung, Besitzerwerbung der Sache, durch Verwendung ursprünglich eigener Kräfte auf sie. Wo nämlich eine Sache, durch irgendeine fremde Mühe, sei diese noch so klein, bearbeitet, verbessert, vor Unfällen geschützt, bewahrt ist, und wäre diese Mühe nur das Abpflücken oder vom Bodenaufheben einer wildgewachsenen Frucht; da entzieht der Angreifer solcher Sache offenbar dem andern den Erfolg seiner darauf verwendeten Kraft, läßt also den Leib jenes, statt dem eigenen, seinem Willen dienen, bejaht seinen eigenen Willen über dessen Erscheinung hinaus, bis zur Verneinung des fremden, d. h. tut unrecht *). — Hingegen bloßer Genuß einer Sache, ohne alle Bearbeitung oder Sicherstellung derselben gegen Zerstörung, gibt ebensowenig ein Recht darauf, wie die Erklärung seines Willens zum Alleinbesitz. Daher, wenn eine Familie auch ein Jahrhundert auf einem Revier allein gejagt hat, ohne jedoch irgend etwas zu dessen Verbesserung getan zu haben; so kann sie einem fremden Ankömmling, der jetzt eben dort jagen will, es ohne moralisches Unrecht gar nicht wehren. Das sogenannte Präokkupationsrecht also, demzufolge man für den bloßen gehabten Genuß einer Sache, noch obendrein Belohnung, nämlich ausschließliches Recht auf den ferneren Genuß fordert, ist moralisch ganz grundlos. Dem sich bloß auf dieses Recht Stützenden könnte der neue Ankömmling mit viel besserem Recht entgegnen: „Eben weil du schon so lange genossen hast, ist es recht, daß jetzt auch andere genießen.“ Von jeder Sache, die durchaus keiner Bearbeitung, durch Verbesserung oder Sicherstellung vor Unfällen, fähig ist, gibt es keinen moralisch begründeten Alleinbesitz; es sei denn durch freiwillige Abtretung von seiten aller anderen, etwa zur Belohnung anderweitiger Dienste; was aber schon ein durch Konvention geregeltes Gemeinwesen, den Staat, voraussetzt. — Das moralisch begründete Eigentumsrecht, wie es

*) Es bedarf also zur Begründung des natürlichen Eigentumsrechtes nicht der Annahme zweier Rechtsgründe nebeneinander, des auf Detention gegründeten, neben dem auf Formation gegründeten, sondern letzterer reicht überall aus. Nur ist der Name Formation nicht recht passend, da die Verwendung irgendeiner Mühe auf eine Sache nicht immer eine Formgebung zu sein braucht.

oben abgeleitet ist, gibt, seiner Natur nach, dem Besitzer eine ebenso uneingeschränkte Macht über die Sache, wie die ist, welche er über seinen eigenen Leib hat; woraus folgt, daß er sein Eigentum, durch Tausch oder Schenkung, andern übertragen kann, welche alsdann mit demselben moralischen Rechte wie er, die Sache besitzen.

Die *Ausübung* des Unrechts überhaupt betreffend, so geschieht sie entweder durch *Gewalt*, oder durch *List*; welches in Hinsicht auf das moralisch Wesentliche einerlei ist. Zuvörderst beim Morde ist es moralisch einerlei, ob ich mich des Dolches, oder des Giftes bediene; und auf analoge Weise bei jeder körperlichen Verletzung. Die anderweitigen Fälle des Unrechts sind allemal darauf zurückzuführen, daß ich, als Unrecht ausübend, das fremde Individuum zwinge, statt seinem, meinem Willen zu dienen, statt nach seinem, nach meinem Willen zu handeln. Auf dem Wege der Gewalt erreiche ich dieses durch physische Kausalität; auf dem Wege der List aber mittelst der Motivation, d. h. der durch das Erkennen durchgegangenen Kausalität, folglich dadurch, daß ich seinem Willen *Scheinmotive* vorschiebe, vermöge welcher er *seinem* Willen zu folgen glaubend, *meinem* folgt. Da das Medium, in welchem die Motive liegen, die Erkenntnis ist; kann ich jenes nur durch Verfälschung seiner Erkenntnis tun, und diese ist die *Lüge*. Sie bezweckt allemal Einwirkung auf den fremden Willen, nicht auf seine Erkenntnis allein, für sich und als solche, sondern auf diese nur als Mittel, nämlich sofern sie seinen Willen bestimmt. Denn mein Lügen selbst, als von meinem Willen ausgehend, bedarf eines Motivs: ein solches aber kann nur der fremde Wille sein, nicht die fremde Erkenntnis, an und für sich; da sie als solche nie einen Einfluß auf *meinen* Willen haben, daher ihn nie bewegen, nie ein Motiv seiner Zwecke sein kann: sondern nur das fremde Wollen und Tun kann ein solches sein, und dadurch, folglich nur mittelbar, die fremde Erkenntnis. Dies gilt nicht nur von allen aus offenbarem Eigennutz entsprungenen Lügen, sondern auch von denen aus reiner Bosheit, die sich an den schmerzlichen Folgen des von ihr veranlaßten fremden Irrtums weiden will, hervorgegangenen. Sogar auch die bloße Windbeutelei bezweckt, mittelst dadurch erhöhter Achtung, oder verbesserter Meinung, von seiten der anderen, größern oder leichtern Einfluß auf ihr Wollen und Tun. Das bloße Verweigern einer Wahrheit, d. h. einer Aussage überhaupt, ist an sich kein Unrecht, wohl aber jedes Aufheften einer Lüge. Wer dem verirrten Wanderer den rechten Weg zu zeigen sich weigert, tut ihm kein

Unrecht; wohl aber der, welcher ihn auf den falschen hinweist. — Aus dem Gesagten folgt, daß *jede Lüge*, eben wie jede Gewalttätigkeit, als solche *Unrecht* ist; weil sie schon als solche zum Zweck hat, die Herrschaft meines Willens auf fremde Individuen auszudehnen, also meinen Willen durch Verneinung des ihrigen zu bejahen, so gut wie die Gewalt. — Die vollkommenste Lüge aber ist *der gebrochene Vertrag*; weil hier alle angeführten Bestimmungen vollständig und deutlich beisammen sind. Denn, indem ich einen Vertrag eingehe, ist die fremde verheißene Leistung unmittelbar und eingeständlich das Motiv zur meinigen nunmehr erfolgenden. Die Versprechen werden mit Bedacht und förmlich gewechselt. Die Wahrheit der darin gemachten Aussage eines jeden steht, der Annahme zufolge, in seiner Macht. Bricht der andere den Vertrag, so hat er mich getäuscht und, durch Unterschieben bloßer Scheinmotive in meine Erkenntnis, meinen Willen nach seiner Absicht gelenkt, die Herrschaft seines Willens über das fremde Individuum ausgedehnt, also ein vollkommenes Unrecht begangen. Hierauf gründet sich die moralische Rechtmäßigkeit und Gültigkeit der *Verträge*.

Unrecht durch Gewalt ist für den Ausüber nicht so *schimpflich*, wie Unrecht durch *List*; weil jenes von physischer Kraft zeugt, welche, unter allen Umständen, dem Menschengeschlechte imponiert; dieses hingegen, durch Gebrauch des Umwegs, Schwäche verrät, und ihn also als physisches und moralisches Wesen zugleich herabsetzt; zudem weil Lug und Betrug nur dadurch gelingen kann, daß, der sie ausübt, zu gleicher Zeit selbst Abscheu und Verachtung dagegen äußern muß, um Zutrauen zu gewinnen, und sein Sieg darauf beruht, daß man ihm die Redlichkeit zutraut, die er nicht hat. — Der tiefe Abscheu, den Argliſt, Treulosigkeit und Verrat überall erregen, beruht darauf, daß Treue und Redlichkeit das Band sind, welches den in die Vielheit der Individuen zersplitterten Willen doch von außen wieder zur Einheit verbindet und dadurch den Folgen des aus jener Zersplitterung hervorgegangenen Egoismus Schranken setzt. Treulosigkeit und Verrat zerreißen dieses letzte, äußere Band, und geben dadurch den Folgen des Egoismus grenzenlosen Spielraum.

Wir haben im Zusammenhang unserer Betrachtungsweise als den Inhalt des Begriffs *Unrecht* gefunden die Beschaffenheit der Handlung eines Individuums, in welcher es die Bejahung des in seinem Leibe erscheinenden Willens soweit ausdehnt, daß solche zur Verneinung des in fremden Leibern er-

scheinenden Willens wird. Wir haben auch an ganz allgemeinen Beispielen die Grenze nachgewiesen, wo das Gebiet des Unrechts anfängt, indem wir zugleich seine Abstufungen vom höchsten Grade zu den niedrigeren durch wenige Hauptbegriffe bestimmten. Diesem zufolge ist der Begriff Unrecht der ursprüngliche und positive: der ihm entgegengesetzte des Rechts ist der abgeleitete und negative. Denn wir müssen uns nicht an die Worte, sondern an die Begriffe halten. In der Tat würde nie vom Recht geredet worden sein, gäbe es kein Unrecht. Der Begriff Recht enthält nämlich bloß die Negation des Unrechts, und ihm wird jede Handlung subsumiert, welche nicht Ueberschreitung der oben dargestellten Grenze, d. h. nicht Verneinung des fremden Willens, zur stärkeren Bejahung des eigenen, ist. Jene Grenze teilt daher, in Hinsicht auf eine bloß und rein moralische Bestimmung, das ganze Gebiet möglicher Handlungen in solche, die Unrecht oder Recht sind. Sobald eine Handlung nicht, auf die oben auseinandergesetzte Weise, in die Sphäre der fremden Willensbejahung, diese verneinend, eingreift, ist sie nicht Unrecht. Daher z. B. das Versagen der Hilfe bei dringender fremder Not, das ruhige Zuschauen fremden Hungertodes bei eigenem Ueberfluß, zwar grausam und teuflisch, aber nicht unrecht ist: nur läßt sich mit völliger Sicherheit sagen, daß, wer fähig ist, die Lieblosigkeit und Härte bis zu einem solchen Grade zu treiben, auch ganz gewiß jedes Unrecht ausüben wird, sobald seine Wünsche es fordern und kein Zwang es wehrt.

Der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts, hat aber seine hauptsächliche Anwendung, und ohne Zweifel auch seine erste Entstehung, gefunden in den Fällen, wo versuchtes Unrecht durch Gewalt abgewehrt wird, welche Abwehrung nicht selbst wieder Unrecht sein kann, folglich Recht ist; obgleich die dabei ausgeübte Gewalttätigkeit, bloß an sich und abgerissen betrachtet, Unrecht wäre, und hier nur durch ihr Motiv gerechtfertigt, d. h. zum Recht wird. Wenn ein Individuum in der Bejahung seines eigenen Willens so weit geht, daß es in die Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen Willensbejahung eindringt und damit diese verneint; so ist mein Abwehren jenes Eindringens nur die Verneinung jener Verneinung und insofern von meiner Seite nichts mehr, als die Bejahung des in meinem Leibe wesentlich und ursprünglich erscheinenden und durch dessen bloße Erscheinung schon implicite ausgedrückten Willens; folglich nicht Unrecht, mithin Recht. Dies heißt: ich habe alsdann ein Recht, jene fremde Ver-

meinung mit der zu ihrer Aufhebung nötigen Kraft zu verneinen, welches, wie leicht einzusehen, bis zur Tötung des fremden Individuums gehen kann, dessen Beeinträchtigung, als eindringende äußere Gewalt, mit einer diese etwas überwiegenden Gegenwirkung abgewehrt werden kann, ohne alles Unrecht, folglich mit Recht; weil alles, was von meiner Seite geschieht, immer nur in der Sphäre der meiner Person als solcher wesentlichen und schon durch sie ausgedrückten Willensbejahung liegt (welche der Schauplatz des Kampfes ist), nicht in die fremde eindringt, folglich nur Negation der Negation, also Affirmation, nicht selbst Negation ist. Ich kann also, *ohne Unrecht*, den meinen Willen, wie dieser in meinem Leibe und der Verwendung von dessen Kräften zu dessen Erhaltung, ohne Verneinung irgendeines gleiche Schranken haltenden fremden Willens, erscheint, verneinenden fremden Willen *zwingen*, von dieser Verneinung abzustehen: d. h. ich habe soweit ein *Zwangsrecht*.

In allen Fällen, wo ich ein Zwangsrecht, ein vollkommenes Recht habe, *Gewalt* gegen andere zu gebrauchen, kann ich, nach Maßgabe der Umstände, ebensowohl der fremden Gewalt auch die *List* entgegenstellen, ohne unrecht zu tun, und habe folglich ein wirkliches *Recht zur Lüge, gerade so weit, wie ich es zum Zwange habe*. Daher handelt jemand, der einen ihn durchsuchenden Straßenräuber versichert, er habe nichts weiter bei sich, vollkommen recht: ebenso auch der, welcher den nächtlich eingedrungenen Räuber durch eine Lüge in einen Keller lockt, wo er ihn einsperrt. Wer von Räubern, z. B. von Barbaresken, gefangen fortgeführt wird, hat das Recht, zu seiner Befreiung sie nicht nur mit offener Gewalt, sondern auch mit Hinterlist zu töten. — Darum auch bindet ein durch unmittelbare körperliche Gewalttätigkeit abgezwungenes Versprechen durchaus nicht; weil der solchen Zwang Erleidende, mit vollem Recht, sich durch Tötung, geschweige durch Hintergehung, der Gewältiger befreien kann. Wer sein ihm geraubtes Eigentum nicht durch Gewalt zurücknehmen kann, begeht kein Unrecht, wenn er es sich durch List verschafft. Ja, wenn jemand mein mir geraubtes Geld verspielt, habe ich das Recht, falsche Würfel gegen ihn zu gebrauchen, weil alles, was ich ihm abgewinne, mir schon gehört. Wer dieses leugnen wollte, müßte noch mehr die Rechtmäßigkeit der Kriegslist leugnen, als welche sogar eine tätliche Lüge und ein Beleg zum Ausspruch der Königin Christine von Schweden ist: „Die Worte der Menschen sind für nichts zu achten, kaum daß man ihren Taten trauen darf." — So scharf streift demnach

die Grenze des Rechts an die des Unrechts. Uebrigens halte ich es für überflüssig nachzuweisen, daß dieses alles mit dem oben über die Unrechtmäßigkeit der Lüge, wie der Gewalt, Gesagten völlig übereinstimmt: auch kann es zur Aufklärung der seltsamen Theorien über die Notlüge dienen *).

Nach allem Bisherigen sind also Unrecht und Recht bloß moralische Bestimmungen, d. h. solche, welche hinsichtlich der Betrachtung des menschlichen Handelns als solchen, und in Beziehung auf die innere Bedeutung dieses Handelns an sich, Gültigkeit haben. Diese kündigt sich im Bewußtsein unmittelbar an, dadurch, daß einerseits das Unrechttun von einem innern Schmerz begleitet ist, welcher das bloß gefühlte Bewußtsein des Unrechtausübenden ist von der übermäßigen Stärke der Bejahung des Willens in ihm selbst, die bis zum Grade der Verneinung der fremden Willenserscheinung geht; wie auch, daß er zwar als Erscheinung von dem Unrechtleidenden verschieden, an sich aber mit ihm identisch ist. Die weitere Auseinandersetzung dieser innern Bedeutung aller Gewissensangst kann erst weiter unten folgen. Der Unrechtleidende andererseits ist sich der Verneinung seines Willens, wie dieser schon durch seinen Leib und dessen natürliche Bedürfnisse, zu deren Befriedigung ihn die Natur auf die Kräfte dieses Leibes verweist, ausgedrückt ist, schmerzlich bewußt, und auch zugleich, daß er, ohne Unrecht zu tun, jene Verneinung auf alle Weise abwehren könnte, wenn es ihm nicht an der Macht gebräche. Diese rein moralische Bedeutung ist die einzige, welche Recht und Unrecht für den Menschen als Menschen, nicht als Staatsbürger haben, die folglich auch im Naturzustande, ohne alles positive Gesetz, bliebe und welche die Grundlage und den Gehalt alles dessen ausmacht, was man deshalb Naturrecht genannt hat, besser aber moralisches Recht hieße, da seine Gültigkeit nicht auf das Leiden, auf die äußere Wirklichkeit, sondern nur auf das Tun und die aus diesem dem Menschen erwachsende Selbsterkenntnis seines individuellen Willens, welche Gewissen heißt, sich erstreckt, sich aber im Naturzustande nicht in jedem Fall auch nach außen, auf andere Individuen, geltend machen und verhindern kann, daß nicht Gewalt statt des Rechts herrsche. Im Naturzustande hängt es nämlich von jedem bloß ab, in jedem Fall nicht Unrecht zu tun, keineswegs aber in jedem Fall nicht Unrecht zu leiden, wel-

*) Die weitere Auseinandersetzung der hier aufgestellten Rechtslehre findet man in meiner Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral", § 17, S. 221—230 der ersten Auflage (S. 216—226 der 2. Aufl.).

ches von seiner zufälligen äußern Gewalt abhängt. Daher sind die Begriffe Recht und Unrecht zwar auch für den Naturzustand gültig und keineswegs konventionell; aber sie gelten dort bloß als moralische Begriffe, zur Selbsterkenntnis des eigenen Willens in jedem. Sie sind nämlich auf der Skala der höchst verschiedenen Grade der Stärke, mit welcher der Wille zum Leben sich in den menschlichen Individuen bejaht, ein fester Punkt, gleich dem Gefrierpunkt auf dem Thermometer, nämlich der Punkt, wo die Bejahung des eigenen Willens zur Verneinung des fremden wird, d. h. den Grad seiner Heftigkeit, vereint mit dem Grad der Befangenheit der Erkenntnis in principio individuationis (welches die Form der ganz im Dienste des Willens stehenden Erkenntnis ist), durch Unrechttun angibt. Wer nun aber die rein moralische Betrachtung des menschlichen Handelns beiseite setzen, oder verleugnen, und das Handeln bloß nach dessen äußerer Wirksamkeit und deren Erfolg betrachten will, der kann allerdings, mit Hobbes, Recht und Unrecht für konventionelle, willkürlich angenommene und daher außer dem positiven Gesetz gar nicht vorhandene Bestimmungen erklären, und wir können ihm nie durch äußere Erfahrung das beibringen, was nicht zur äußern Erfahrung gehört; wie wir demselben Hobbes, der jene seine vollendet empirische Denkungsart höchst merkwürdig dadurch charakterisiert, daß er in seinem Buche „De principiis Geometrarum" die ganze eigentlich reine Mathematik ableugnet und hartnäckig behauptet, der Punkt habe Ausdehnung und die Linie Breite, doch nie einen Punkt ohne Ausdehnung und eine Linie ohne Breite vorzeigen, also ihm so wenig die Apriorität der Mathematik, als die Apriorität des Rechts beibringen können, weil er sich nun einmal jeder nicht empirischen Erkenntnis verschließt.

Die reine Rechtslehre ist also ein Kapitel der Moral und bezieht sich direkt bloß auf das Tun, nicht auf das Leiden. Denn nur jenes ist Aeußerung des Willens, und diesen allein betrachtet die Moral. Leiden ist bloße Begebenheit: bloß indirekt kann die Moral auch das Leiden berücksichtigen, nämlich allein um nachzuweisen, daß, was bloß geschieht um kein Unrecht zu leiden, kein Unrechttun ist. — Die Ausführung jenes Kapitels der Moral würde zum Inhalt haben die genaue Bestimmung der Grenze, bis zu welcher ein Individuum in der Bejahung des schon in seinem Leibe objektivierten Willens gehen kann, ohne daß dieses zur Verneinung eben jenes Willens, sofern er in einem andern Individuo erscheint, werde, und sodann auch der Handlungen, welche diese Grenze überschreiten, folglich

Unrecht sind und daher auch wieder ohne Unrecht abgewehrt werden können. Immer also bliebe das eigene Tun das Augenmerk der Betrachtung.

In äußerer Erfahrung, als Begebenheit, erscheint nun aber das Unrechtleiden, und in ihm manifestiert sich, wie gesagt, deutlicher, als irgendwo, die Erscheinung des Widerstreits des Willens zum Leben gegen sich selbst, hervorgehend aus der Vielheit der Individuen und dem Egoismus, welche beide durch das principium individuationis, welches die Form der Welt als Vorstellung für die Erkenntnis des Individuums ist, bedingt sind. Auch haben wir oben gesehen, daß ein sehr großer Teil des dem menschlichen Leben wesentlichen Leidens an jenem Widerstreit der Individuen seine stets fließende Quelle hat.

Die allen diesen Individuen gemeinsame Vernunft, welche sie nicht, wie die Tiere, bloß den einzelnen Fall, sondern auch das Ganze im Zusammenhang abstrakt erkennen läßt, hat sie nun aber bald die Quelle jenes Leidens einsehen gelehrt und sie auf das Mittel bedacht gemacht, dasselbe zu verringern, oder wo möglich aufzuheben, durch ein gemeinschaftliches Opfer, welches jedoch von dem gemeinschaftlichen daraus hervorgehenden Vorteil überwogen wird. So angenehm nämlich auch dem Egoismus des einzelnen, bei vorkommenden Fällen, das Unrechttun ist, so hat es jedoch ein notwendiges Korrelat im Unrechtleiden eines andern Individuums, dem dieses ein großer Schmerz ist. Und indem nun die das Ganze überdenkende Vernunft aus dem einseitigen Standpunkt des Individuums, dem sie angehört, heraustrat und von der Anhänglichkeit an dasselbe sich für den Augenblick losmachte, sah sie den Genuß des Unrechttuns in einem Individuo jedesmal durch einen verhältnismäßig größeren Schmerz im Unrechtleiden des andern überwogen, und fand ferner, daß, weil hier alles dem Zufall überlassen blieb, jeder zu befürchten hätte, daß ihm viel seltener der Genuß des gelegentlichen Unrechttuns, als der Schmerz des Unrechtleidens zuteil werden würde. Die Vernunft erkannte hieraus, daß, sowohl um das über alle verbreitete Leiden zu mindern, als um es möglichst gleichförmig zu verteilen, das beste und einzige Mittel sei, allen den Schmerz des Unrechtleidens zu ersparen, dadurch, daß auch alle dem durch das Unrechttun zu erlangenden Genuß entsagten.

Dieses also von dem, durch den Gebrauch der Vernunft, methodisch verfahrenden und seinen einseitigen Standpunkt verlassenden Egoismus leicht ersonnene und allmählich vervollkommnete Mittel ist der Staatsvertrag oder das Ge-

setz. Wie ich hier den Ursprung desselben angebe, stellt ihn schon Platon in der Republik dar. In der Tat ist jener Ursprung der wesentlich einzige und durch die Natur der Sache gesetzte. Auch kann der Staat, in keinem Lande, je einen andern gehabt haben, weil eben erst diese Entstehungsart, dieser Zweck, ihn zum Staat macht; wobei es aber gleichviel ist, ob der in jedem bestimmten Volk ihm vorhergegangene Zustand, der eines Haufens voneinander unabhängiger Wilden (Anarchie), oder eines Haufens Sklaven war, die der Stärkere nach Willkür beherrscht (Despotie). In beiden Fällen war noch kein Staat da: erst durch jene gemeinsame Uebereinkunft entsteht er, und je nachdem diese Uebereinkunft mehr oder weniger unvermischt ist mit Anarchie oder Despotie, ist auch der Staat vollkommener oder unvollkommener. Die Republiken tendieren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendiert zur Herrschaft der Faktionen. Um einen vollkommenen Staat zu gründen, muß man damit anfangen, Wesen zu schaffen, deren Natur es zuläßt, daß sie durchgängig das eigene Wohl dem öffentlichen zum Opfer bringen. Bis dahin aber läßt sich schon etwas dadurch erreichen, daß es *eine* Familie gibt, deren Wohl von dem des Landes ganz unzertrennlich ist, so daß sie, wenigstens in Hauptsachen, nie das eine ohne das andere befördern kann. Hierauf beruht die Kraft und der Vorzug der erblichen Monarchie.

Ging nun die Moral ausschließlich auf das Recht- oder Unrecht-*Tun*, und konnte sie dem, welcher etwa entschlossen wäre, kein Unrecht zu tun, die Grenze seines Handelns genau bezeichnen; so geht umgekehrt die Staatslehre, die Lehre von der Gesetzgebung, ganz allein auf das Unrecht-*Leiden*, und würde sich nie um das Unrecht-*Tun* bekümmern, wäre es nicht wegen seines allemal notwendigen Korrelats, des Unrechtleidens, welches, als der Feind, dem sie entgegenarbeitet, ihr Augenmerk ist. Ja, ließe sich ein Unrechttun denken, mit welchem kein Unrechtleiden von einer andern Seite verknüpft wäre; so würde, konsequent, der Staat es keineswegs verbieten. — Ferner, weil *in der Moral* der Wille, die Gesinnung, der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale ist, gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äußere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und sie verdammt den solches Wollenden als ungerecht vor ihrem Richterstuhl. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht; sondern allein *die Tat* (sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt) wegen

ihres Korrelats, des Leidens von der andern Seite: ihm ist also die Tat, die Begebenheit, das allein Reale: die Gesinnung, die Absicht wird bloß erforscht, sofern aus ihr die Bedeutung der Tat kenntlich wird. Daher wird der Staat niemandem verbieten, Mord und Gift gegen einen andern beständig in Gedanken zu tragen, sobald er nur gewiß weiß, daß die Furcht vor Schwert und Rad die Wirkungen jenes Wollens beständig hemmen werden. Der Staat hat auch keineswegs den törichten Plan, die Neigung zum Unrechttun, die böse Gesinnung zu vertilgen; sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben, in der unausbleiblichen Strafe, an die Seite zu stellen: demgemäß ist der Kriminalkodex ein möglichst vollständiges Register von Gegenmotiven zu sämtlichen, als möglich präsumierten, verbrecherischen Handlungen, — beides in abstracto, um vorkommenden Falles die Anwendung in concreto zu machen. Die Staatslehre, oder die Gesetzgebung, wird nun, zu diesem ihren Zweck, von der Moral jenes Kapitel, welches die Rechtslehre ist und welches neben der innern Bedeutung des Rechts und des Unrechts, die genaue Grenze zwischen beiden bestimmt, borgen, aber einzig und allein, um dessen Kehrseite zu benutzen und alle die Grenzen, welche die Moral als unüberschreitbar, wenn man nicht unrecht tun will, angibt, von der andern Seite zu betrachten, als die Grenzen, deren Ueberschrittenwerden vom andern man nicht dulden darf, wenn man nicht Unrecht leiden will, und von denen man also andere zurückzutreiben ein Recht hat: daher diese Grenzen nun, von der möglicherweise passiven Seite aus, durch Gesetze verbollwerkt werden. Es ergibt sich, daß wie man, recht witzig, den Geschichtschreiber einen umgewandten Propheten genannt hat, der Rechtslehrer der umgewandte Moralist ist, und daher auch die Rechtslehre im eigentlichen Sinn, d. h. die Lehre von den Rechten, welche man behaupten darf, die umgewandte Moral, in dem Kapitel, wo diese die Rechte lehrt, welche man nicht verletzen darf. Der Begriff des Unrechts und seiner Negation, des Rechts, der ursprünglich moralisch ist, wird juridisch, durch die Verlegung des Ausgangspunktes von der aktiven auf die passive Seite, also durch Umwendung. Dieses, nebst der Rechtslehre Kants, der aus seinem kategorischen Imperativ die Errichtung des Staats als eine moralische Pflicht sehr fälschlich ableitet, hat dann auch in der neuesten Zeit, hin und wieder, den sehr sonderbaren Irrtum veranlaßt, der Staat sei eine Anstalt zur Beförderung der Moralität, gehe aus dem

Streben nach dieser hervor und sei demnach gegen den Egoismus gerichtet. Als ob die innere Gesinnung, welcher allein Moralität oder Immoralität zukommt, der ewig freie Wille, sich von außen modifizieren und durch Einwirkung ändern ließe! Noch verkehrter ist das Theorem, der Staat sei die Bedingung der Freiheit im moralischen Sinne und dadurch der Moralität: da doch die Freiheit jenseit der Erscheinung, geschweige jenseit menschlicher Einrichtungen liegt. Der Staat ist, wie gesagt, so wenig gegen den Egoismus überhaupt und als solchen gerichtet, daß er umgekehrt gerade aus dem sich wohlverstehenden, methodisch verfahrenden, vom einseitigen auf den allgemeinen Standpunkt tretenden und so durch Aufsummierung gemeinschaftlichen Egoismus aller entsprungen und diesem zu dienen allein da ist, errichtet unter der richtigen Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus moralischen Gründen, nicht zu erwarten ist; außerdem er selbst ja überflüssig wäre. Keineswegs also gegen den Egoismus, sondern allein gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen allen wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlsein stören, ist, dieses Wohlsein bezweckend, der Staat gerichtet. Daher sagt schon Aristoteles (De Rep., III): Τελος μεν ουν πολεως το ευ ζην· τουτο δε εστιν το ζην ευδαιμονως και καλως. (Finis civitatis est bene vivere, hoc autem est beate et pulchre vivere.) Auch Hobbes hat diesen Ursprung und Zweck des Staates ganz richtig und vortrefflich auseinandergesetzt; wie denn auch der alte Grundsatz aller Staatsordnung, salus publica prima lex esto, denselben bezeichnet. — Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, als wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte. Das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird aber der umgekehrte sein. Nämlich im letzteren Fall wäre es dieser, daß niemand Unrecht *tun* wollte; im ersteren aber dieser, daß niemand Unrecht *leiden* wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zweck vollkommen angewandt wären. So läßt sich dieselbe Linie aus entgegengesetzten Richtungen beschreiben, und ein Raubtier mit einem Maulkorb ist so unschuldig wie ein grasfressendes Tier. — Weiter aber als bis zu diesem Punkt kann es der Staat nicht bringen: er kann also nicht eine Erscheinung zeigen, gleich der, welche aus allgemeinem wechselseitigen Wohlwollen und Liebe entspringen würde. Denn, wie wir eben fanden, daß er, seiner Natur zufolge, ein Unrechttun, dem gar kein Unrechtleiden von einer andern Seite entspräche, nicht verbieten würde, und bloß weil dies unmöglich ist,

jedes Unrechttun verwehrt; so würde er umgekehrt, seiner auf das Wohlsein aller gerichteten Tendenz gemäß, sehr gern dafür sorgen, daß jeder Wohlwollen und Werke der Menschenliebe aller Art *erführe*; hätten nicht auch diese ein unumgängliches Korrelat im *Leisten* von Wohltaten und Liebeswerken, wobei nun aber jeder Bürger des Staats die passive, keiner die aktive Rolle würde übernehmen wollen, und letztere wäre auch aus keinem Grund dem einen vor dem andern zuzumuten. Demnach läßt sich nur das Negative, welches eben das *Recht* ist, nicht das Positive, welches man unter dem Namen der Liebespflichten, oder unvollkommenen Pflichten verstanden hat, *erzwingen*.

Die Gesetzgebung entlehnt, wie gesagt, die reine Rechtslehre, oder die Lehre vom Wesen und den Grenzen des Rechts und des Unrechts, von der Moral, um dieselbe nun zu ihren, der Moral fremden Zwecken, von der Kehrseite anzuwenden und danach positive Gesetzgebung und die Mittel zur Aufrechterhaltung derselben, d. h. den Staat, zu errichten. Die positive Gesetzgebung ist also die von der Kehrseite angewandte rein moralische Rechtslehre. Diese Anwendung kann mit Rücksicht auf eigentümliche Verhältnisse und Umstände eines bestimmten Volkes geschehen. Aber nur, wenn die positive Gesetzgebung im wesentlichen durchgängig nach Anleitung der reinen Rechtslehre bestimmt ist und für jede ihrer Satzungen ein Grund in der reinen Rechtslehre sich nachweisen läßt, ist die entstandene Gesetzgebung eigentlich ein *positives Recht*, und der Staat ein *rechtlicher Verein*, Staat im eigentlichen Sinn des Worts, eine moralisch zulässige, nicht unmoralische Anstalt. Widrigenfalls ist hingegen die positive Gesetzgebung Begründung eines *positiven Unrechts*, ist selbst ein öffentlich zugestandenes erzwungenes Unrecht. Dergleichen ist jede Despotie, die Verfassung der meisten mohammedanischen Reiche, dahin gehören sogar manche Teile vieler Verfassungen, z. B. Leibeigenschaft, Fron u. dgl. m. — Die reine Rechtslehre, oder das Naturrecht, besser moralisches Recht, liegt, obwohl immer durch Umkehrung, jeder rechtlichen positiven Gesetzgebung so zum Grunde wie die reine Mathematik jedem Zweige der angewandten. Die wichtigsten Punkte der reinen Rechtslehre, wie die Philosophie, zu jenem Zweck, sie der Gesetzgebung zu überliefern hat, sind folgende: 1) Erklärung der innern und eigentlichen Bedeutung und des Ursprungs der Begriffe Unrecht und Recht, und ihrer Anwendung und Stelle in der Moral. 2) Die Ableitung des Eigentumsrechts. 3) Die Ableitung der moralischen Gültigkeit

der Verträge; da diese die moralische Grundlage des Staatsvertrages ist. 4) Die Erklärung der Entstehung und des Zweckes des Staates, des Verhältnisses dieses Zweckes zur Moral und der infolge dieses Verhältnisses zweckmäßigen Uebertragung der moralischen Rechtslehre, durch Umkehrung, auf die Gesetzgebung. 5) Die Ableitung des Strafrechts. — Der übrige Inhalt der Rechtslehre ist bloße Anwendung jener Prinzipien, nähere Bestimmung der Grenzen des Rechts und des Unrechts, für alle möglichen Verhältnisse des Lebens, welche deshalb unter gewisse Gesichtspunkte und Titel vereinigt und abgeteilt werden. In diesen besonderen Lehren stimmen die Lehrbücher des reinen Rechts alle ziemlich überein: nur in den Prinzipien lauten sie sehr verschieden; weil solche immer mit irgendeinem philosophischen System zusammenhängen. Nachdem wir in Gemäßheit des unserigen die vier ersten jener Hauptpunkte kurz und allgemein, doch bestimmt und deutlich erörtert haben, ist noch vom Strafrechte ebenso zu reden.

Kant stellt die grundfalsche Behauptung auf, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigentumsrecht gäbe. Unserer obigen Ableitung zufolge gibt es auch im Naturzustande Eigentum, mit vollkommenem natürlichen, d. h. moralischem Rechte, welches ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf das äußerste verteidigt werden kann. Hingegen ist gewiß, daß es außer dem Staate kein *Strafrecht* gibt. Alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet, welches *vor* dem Vergehen diesem eine Strafe bestimmt hat, deren Androhung als Gegenmotiv, alle etwaigen Motive zu jenem Vergehen überwiegen sollte. Dieses positive Gesetz ist anzusehen als von allen Bürgern des Staats sanktioniert und anerkannt. Es gründet sich also auf einen gemeinsamen Vertrag, zu dessen Erfüllung unter allen Umständen, also zur Vollziehung der Strafe auf der einen und zur Duldung derselben von der andern Seite, die Glieder des Staats verpflichtet sind: daher ist die Duldung mit Recht erzwingbar. Folglich ist der unmittelbare *Zweck der Strafe* im einzelnen Fall *Erfüllung des Gesetzes als eines Vertrages*. Der einzige Zweck des *Gesetzes* aber ist *Abschreckung* von Beeinträchtigung fremder Rechte: denn damit jeder vor Unrechtleiden geschützt sei, hat man sich zum Staat vereinigt, dem Unrechttun entsagt und die Lasten der Erhaltung des Staats auf sich genommen. Das Gesetz also und die Vollziehung desselben, die Strafe, sind wesentlich auf die *Zukunft* gerichtet, nicht auf die *Vergangenheit*. Dies unterscheidet *Strafe* von *Rache*, welche

letztere lediglich durch das Geschehene, also das Vergangene als solches motiviert ist. Alle Vergeltung des Unrechts durch Zufügung eines Schmerzes, ohne Zweck für die Zukunft, ist Rache, und kann keinen andern Zweck haben, als durch den Anblick des fremden Leidens, welches man selbst verursacht hat, sich über das selbst erlittene zu trösten. Solches ist Bosheit und Grausamkeit, und ethisch nicht zu rechtfertigen. Unrecht, das mir jemand zugefügt, befugt mich keineswegs, ihm Unrecht zuzufügen. Vergeltung des Bösen mit Bösem, ohne weitere Absicht, ist weder moralisch, noch sonst, durch irgendeinen vernünftigen Grund zu rechtfertigen, und das jus talionis als selbständiges, letztes Prinzip des Strafrechts aufgestellt, ist sinnleer. Daher ist Kants Theorie der Strafe als bloßer Vergeltung, um der Vergeltung Willen, eine völlig grundlose und verkehrte Ansicht. Und doch spukt sie noch immer in den Schriften vieler Rechtslehrer, unter allerlei vornehmen Phrasen, die auf leeren Wortkram hinauslaufen, wie: durch die Strafe werde das Verbrechen gesühnt, oder neutralisiert und aufgehoben, u. dgl. m. Kein Mensch aber hat je die Befugnis, sich zum rein moralischen Richter und Vergelter aufzuwerfen und die Missetaten des andern, durch Schmerzen, welche er ihm zufügt, heimzusuchen, ihm also Buße dafür aufzulegen. Vielmehr wäre dieses eine höchst vermessene Anmaßung; daher eben das biblische: „Mein ist die Rache, spricht der Herr, und ich will vergelten". Wohl aber hat der Mensch das Recht, für die Sicherheit der Gesellschaft zu sorgen: dies aber kann allein geschehen durch Verpönung aller der Handlungen, die das Wort „kriminell" bezeichnet, um ihnen durch Gegenmotive, welches die angedrohten Strafen sind, vorzubeugen; welche Drohung nur durch Vollziehung, im dennoch vorkommenden Fall, wirksam sein kann. Daß demnach der Zweck der Strafe, oder genauer des Strafgesetzes, Abschreckung vom Verbrechen sei, ist eine so allgemein anerkannte, ja, von selbst einleuchtende Wahrheit, daß sie in England sogar in der sehr alten Anklagungsformel (indictment), deren sich noch jetzt in Kriminalfällen der Kronadvokat bedient, ausgesprochen ist, indem solche schließt: if this be proved, you, the said N. N., ought to be punished with pains of law, to deter others from the like crimes, in all time coming.*) Wenn ein Fürst einen mit Recht verurteilten Verbrecher zu begnadigen wünscht, wird sein Minister ihm einwenden, daß alsdann dies

*) Wenn dieses bewiesen wird, so müßt Ihr, der besagte N. N., die gesetzliche Strafe erleiden, um andere von ähnlichen Verbrechen, in aller künftigen Zeit, abzuschrecken.

Verbrechen sich bald wiederholen würde. — Zweck für die Zukunft unterscheidet Strafe von Rache, und diesen hat die Strafe nur dann, wann sie zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen wird, welche, nur eben dadurch als unausbleiblich auch für jeden künftigen Fall sich ankündigend, dem Gesetze die Kraft abzuschrecken erhält, worin eben sein Zweck besteht. — Hier würde nun ein Kantianer unfehlbar einwenden, daß ja, nach dieser Ansicht der gestrafte Verbrecher „bloß als Mittel" gebraucht würde. Aber dieser von allen Kantianern so unermüdlich nachgesprochene Satz, „man dürfe den Menschen immer nur als Zweck, nie als Mittel behandeln", ist zwar ein bedeutend klingender und daher für alle die, welche gern eine Formel haben mögen, die sie alles fernern Denkens überhebt, überaus geeigneter Satz; aber beim Lichte betrachtet ist es ein höchst vager, unbestimmter, seine Absicht ganz indirekt erreichender Ausspruch, der für jeden Fall seiner Anwendung erst besonderer Erklärung, Bestimmung und Modifikation bedarf, so allgemein genommen aber ungenügend, wenigsagend und noch dazu problematisch ist. Der dem Gesetze zufolge der Todesstrafe anheimgefallene Mörder muß jetzt allerdings und mit vollem Recht als bloßes Mittel gebraucht werden. Denn die öffentliche Sicherheit, der Hauptzweck des Staates, ist durch ihn gestört, ja sie ist aufgehoben, wenn das Gesetz unerfüllt bleibt: er, sein Leben, seine Person, muß jetzt das Mittel zur Erfüllung des Gesetzes und dadurch zur Wiederherstellung der öffentlichen Sicherheit sein, und wird zu solchem gemacht mit allem Recht, zur Vollziehung des Staatsvertrages, der auch von ihm, sofern er Staatsbürger war, eingegangen war, und demzufolge er, um Sicherheit für sein Leben, seine Freiheit und sein Eigentum zu genießen, auch der Sicherheit aller sein Leben, seine Freiheit und sein Eigentum zum Pfande gesetzt hat, welches Pfand jetzt verfallen ist.

Diese hier aufgestellte, der gesunden Vernunft unmittelbar einleuchtende Theorie der Strafe ist freilich, in der Hauptsache, kein neuer Gedanke, sondern nur ein durch neue Irrtümer beinahe verdrängter, dessen deutlichste Darstellung insofern nötig war. Dieselbe ist, dem Wesentlichen nach, schon in dem enthalten, was Pufendorf, „De officio hominis et civis", Buch 2, Kap. 13, darüber sagt. Mit ihr stimmt ebenfalls Hobbes überein: „Leviathan", Kap. 15 u. 28. In unsern Tagen hat sie bekanntlich Feuerbach verfochten. Ja, sie findet sich schon in den Aussprüchen der Philosophen des Altertums: Platon legt sie deutlich dar im Protagoras (S. 114, edit. Bip.), auch im Gorgias (S. 168), endlich im elften Buch von den Gesetzen

(S. 165). Seneka spricht Platons Meinung und die Theorie aller Strafe vollkommen aus, in den kurzen Worten: Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur (De Ira, I, 16).

Wir haben also im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun jeder das Wohl aller befördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht. Erreichte der Staat seinen Zweck vollkommen, so könnte gewissermaßen, da er, durch die in ihm vereinigten Menschenkräfte, auch die übrige Natur sich mehr und mehr dienstbar zu machen weiß, zuletzt, durch Fortschaffung aller Arten von Uebel, etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zustande kommen. Allein, teils ist er noch immer sehr weit von diesem Ziel entfernt geblieben; teils würden auch noch immer unzählige, dem Leben durchaus wesentliche Uebel, unter denen, wären sie auch alle fortgeschafft, zuletzt die Langeweile jede von den anderen verlassene Stelle sogleich okkupiert, es nach wie vor im Leiden erhalten; teils ist auch sogar der Zwist der Individuen nie durch den Staat völlig aufzuheben, da er im kleinen neckt, wo er im großen verpönt ist; und endlich wendet sich die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen: als Streit der Individuen durch die Staatseinrichtung verbannt, kommt sie von außen als Krieg der Völker wieder, und fordert nun im großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer ein, welche man ihr durch kluge Vorkehrung im einzelnen entzogen hatte. Ja, gesetzt, auch dieses alles wäre endlich, durch eine auf die Erfahrung von Jahrtausenden gestützte Klugheit, überwunden und beseitigt; so würde am Ende die wirkliche Uebervölkerung des ganzen Planeten das Resultat sein, dessen entsetzliche Uebel sich jetzt nur eine kühne Einbildungskraft zu vergegenwärtigen vermag *).

§ 63.

Wir haben die zeitliche Gerechtigkeit, welche im Staat ihren Sitz hat, kennen gelernt, als vergeltend oder strafend, und gesehen, daß eine solche allein durch die Rücksicht auf die Zukunft zur Gerechtigkeit wird; da ohne solche Rücksicht alles Strafen und Vergelten eines Frevels ohne Rechtfertigung bliebe, ja, ein bloßes Hinzufügen eines zweiten Uebels zum Geschehenen wäre, ohne Sinn und Bedeutung. Ganz anders

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes.

aber ist es mit der ewigen Gerechtigkeit, welche schon früher erwähnt wurde, und welche nicht den Staat, sondern die Welt beherrscht, nicht von menschlichen Einrichtungen abhängig, nicht dem Zufall und der Täuschung unterworfen, nicht unsicher, schwankend und irrend, sondern unfehlbar, fest und sicher ist. — Der Begriff der Vergeltung schließt schon die Zeit in sich: daher kann die ewige Gerechtigkeit keine vergeltende sein, kann also nicht, wie diese, Aufschub und Frist gestatten und, nur mittelst der Zeit die schlimme Tat mit der schlimmen Folge ausgleichend, der Zeit bedürfen, um zu bestehen. Die Strafe muß hier mit dem Vergehen so verbunden sein, daß beide eines sind.

Δοκειτε πηδαν τ' αδικημαθ' εις θεους
Πτεροισι, κἀπειθ' εν Διος δελτου πτυχαις
Γραφειν τιν' αυτα, Ζηνα δ' εισορωντα νιν
Θνητοις δικαζειν; Ουδ' ὁ πας ουρανος,
Διος γραφοντος τας βροτων ἁμαρτιας,
Εξαρκεσειεν, ουδ' εκεινος αν σκοπων
Πεμπειν ἑκαστῳ ζημιαν· αλλ' ἡ Δικη
Ενταυθα που 'στιν εγγυς, ει βουλεσθ' ὁραν.

Eurip., ap. *Stob.* Ecl., I, c. 4.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovem lectis super
Sententiam proferre? — sed mortalium
Facinora coeli, quantaquanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.)

Daß nun eine solche ewige Gerechtigkeit wirklich im Wesen der Welt liege, wird aus unserm ganzen bisher entwickelten Gedanken dem, der diesen gefaßt hat, bald vollkommen einleuchtend werden.

Die Erscheinung, die Objektität des einen Willens zum Leben ist die Welt, in aller Vielheit ihrer Teile und Gestalten. Das Dasein selbst und die Art des Daseins, in der Gesamtheit, wie in jedem Teil, ist allein aus dem Willen. Er ist frei, er ist allmächtig. In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität, ganz wie sie ist und unter Umgebungen wie sie sind, in einer

Welt so wie sie ist, vom Zufall und vom Irrtum beherrscht, zeitlich, vergänglich, stets leidend: und in allem, was ihm widerfährt, ja nur widerfahren kann, geschieht ihm immer Recht. Denn sein ist der Wille: und wie der Wille ist, so ist die Welt. Die Verantwortlichkeit für das Dasein und die Beschaffenheit dieser Welt kann nur sie selbst tragen, kein anderer; denn wie hätte er sie auf sich nehmen mögen? — Will man wissen, was die Menschen, moralisch betrachtet, im ganzen und allgemeinen wert sind; so betrachte man ihr Schicksal im ganzen und allgemeinen. Dieses ist Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Die ewige Gerechtigkeit waltet: wären sie nicht, im ganzen genommen, nichtswürdig; so würde ihr Schicksal, im ganzen genommen, nicht so traurig sein. In diesem Sinne können wir sagen: die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in *eine* Wagschale legen, und alle Schuld der Welt in die andere; so würde gewiß die Zunge einstehen.

Freilich aber stellt sich der Erkenntnis, so wie sie, dem Willen zu seinem Dienst entsprossen, dem Individuo als solchem wird, die Welt nicht so dar, wie sie dem Forscher zuletzt sich enthüllt, als die Objektität des einen und alleinigen Willens zum Leben, der er selbst ist; sondern den Blick des rohen Individuums trübt, wie die Inder sagen, der Schleier der Maja: ihm zeigt sich, statt des Dinges an sich, nur die Erscheinung, in Zeit und Raum, dem principio individuationis, und in den übrigen Gestaltungen des Satzes vom Grunde: und in dieser Form seiner beschränkten Erkenntnis sieht er nicht das Wesen der Dinge, welches eines ist, sondern dessen Erscheinungen, als gesondert, getrennt, unzählbar, sehr verschieden, ja entgegengesetzt. Da erscheint ihm die Wollust als eines, und die Qual als ein ganz anderes, dieser Mensch als Peiniger und Mörder, jener als Dulder und Opfer, das Böse als eines und das Uebel als ein anderes. Er sieht den einen in Freuden, Ueberfluß und Wollüsten leben, und zugleich vor dessen Türe den andern durch Mangel und Kälte qualvoll sterben. Dann frägt er: wo bleibt die Vergeltung? Und er selbst, im heftigen Willensdrange, der sein Ursprung und sein Wesen ist, ergreift die Wollüste und Genüsse des Lebens, hält sie umklammert fest, und weiß nicht, daß er durch eben diesen Akt seines Willens, alle die Schmerzen und Qualen des Lebens, vor deren Anblick er schaudert, ergreift und fest an sich drückt. Er sieht das Uebel, er sieht das Böse in der Welt: aber weit entfernt zu erkennen, daß beide nur verschiedene Seiten der Erscheinung des einen Willens zum Leben sind, hält er sie für sehr verschieden, ja ganz entgegengesetzt, und sucht oft

durch das Böse, d. h. durch Verursachung des fremden Leidens, dem Uebel, dem Leiden des eigenen Individuums zu entgehen, befangen im principio individuationis, getäuscht durch den Schleier der Maja. — Denn, wie auf dem tobenden Meere, das, nach allen Seiten unbegrenzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt voll Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis, oder die Weise, wie das Individuum die Dinge erkennt, als Erscheinung. Die unbegrenzte Welt, voll Leiden überall, in unendlicher Vergangenheit, in unendlicher Zukunft, ist ihm fremd, ja ist ihm ein Märchen: seine verschwindende Person, seine ausdehnungslose Gegenwart, sein augenblickliches Behagen, dies allein hat Wirklichkeit für ihn: und dies zu erhalten, tut er alles, solange nicht eine bessere Erkenntnis ihm die Augen öffnet. Bis dahin lebt bloß in der innersten Tiefe seines Bewußtseins die ganz dunkle Ahnung, daß ihm jenes alles doch wohl eigentlich so fremd nicht ist, sondern einen Zusammenhang mit ihm hat, vor welchem das principium individuationis ihn nicht schützen kann. Aus dieser Ahndung stammt jenes so unvertilgbare und allen Menschen (ja vielleicht selbst den klügeren Tieren) gemeinsame Grausen, das sie plötzlich ergreift, wenn sie, durch irgendeinen Zufall, irre werden am principio individuationis, indem der Satz vom Grunde, in irgendeiner seiner Gestaltungen, eine Ausnahme zu erleiden scheint: z. B. wenn es scheint, daß irgendeine Veränderung ohne Ursache vor sich ginge, oder ein Gestorbener wieder da wäre, oder sonst irgendwie das Vergangene oder das Zukünftige gegenwärtig, oder das Ferne nah wäre. Das ungeheure Entsetzen über so etwas gründet sich darauf, daß sie plötzlich irre werden an den Erkenntnisformen der Erscheinung, welche allein ihr eigenes Individuum von der übrigen Welt gesondert halten. Diese Sonderung aber eben liegt nur in der Erscheinung und nicht im Dinge an sich: eben darauf beruht die ewige Gerechtigkeit. — In der Tat steht alles zeitliche Glück und wandelt alle Klugheit — auf untergrabenem Boden. Sie schützen die Person vor Unfällen und verschaffen ihr Genüsse; aber die Person ist bloße Erscheinung, und ihre Verschiedenheit von anderen Individuen und das Freisein von den Leiden, welche diese tragen, beruht auf der Form der Erscheinung, dem principio individuationis. Dem wahren Wesen der Dinge nach hat jeder alle Leiden der Welt als die seinigen, ja alle nur möglichen als für ihn wirklich zu betrachten, solange er der feste

Wille zum Leben ist, d. h. mit aller Kraft das Leben bejaht. Für die das principium individuationis durchschauende Erkenntnis ist ein glückliches Leben in der Zeit, vom Zufall geschenkt, oder ihm durch Klugheit abgewonnen, mitten unter den Leiden unzähliger anderen, — doch nur der Traum eines Bettlers, in welchem er ein König ist, aber aus dem er erwachen muß, um zu erfahren, daß nur eine flüchtige Täuschung ihn von dem Leiden seines Lebens getrennt hatte.

Dem in der Erkenntnis, welche dem Satz vom Grunde folgt, in dem principio individuationis, befangenen Blick entzieht sich die ewige Gerechtigkeit: er vermißt sie ganz, wenn er nicht etwa sie durch Fiktionen rettet. Er sieht den Bösen, nach Untaten und Grausamkeiten aller Art, in Freuden leben und unangefochten aus der Welt gehen. Er sieht den Unterdrückten ein Leben voll Leiden bis ans Ende schleppen, ohne daß sich ein Rächer, ein Vergelter zeigte. Aber die ewige Gerechtigkeit wird nur der begreifen und fassen, der über jene am Leitfaden des Satzes vom Grunde fortschreitende und an die einzelnen Dinge gebundene Erkenntnis sich erhebt, die Ideen erkennt, das principium individuationis durchschaut, und inne wird, daß dem Dinge an sich die Formen der Erscheinung nicht zukommen. Dieser ist es auch allein, der, vermöge derselben Erkenntnis, das wahre Wesen der Tugend, wie es im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Betrachtung sich uns bald aufschließen wird, verstehen kann; wiewohl zur Ausübung derselben diese Erkenntnis in abstracto keineswegs erfordert wird. Wer also bis zu der besagten Erkenntnis gelangt ist, dem wird es deutlich, daß, weil der Wille das An-sich aller Erscheinung ist, die über andere verhängte und die selbsterfahrene Qual das Böse und das Uebel, immer nur jenes eine und selbe Wesen treffen: wenngleich die Erscheinungen, in welchen das eine und das andere sich darstellt, als ganz verschiedene Individuen dastehen und sogar durch ferne Zeiten und Räume getrennt sind. Er sieht ein, daß die Verschiedenheit zwischen dem, der das Leiden verhängt, und dem, welcher es dulden muß, nur Phänomen ist und nicht das Ding an sich trifft, welches der in beiden lebende Wille ist, der hier, durch die an seinen Dienst gebundene Erkenntnis getäuscht, sich selbst verkennt, in einer seiner Erscheinung gesteigertes Wohlsein suchend, in der andern großes Leiden hervorbringt und so, im heftigen Drange, die Zähne in sein eigenes Fleisch schlägt, nicht wissend, daß er immer nur sich selbst verletzt, dergestalt, durch das Medium der Individuation, den Widerstreit mit sich selbst offenbarend, welchen er in seinem Innern trägt. Der Quäler und

der Gequälte sind eines. Jener irrt, indem er sich der Qual, dieser, indem er sich der Schuld nicht teilhaft glaubt. Gingen ihnen beiden die Augen auf, so würde, der das Leid verhängt, erkennen, daß er in allem lebt, was auf der weiten Welt Qual leidet und, wenn mit Vernunft begabt, vergeblich nachsinnt, warum es zu so großem Leiden, dessen Verschulden es nicht einsieht, ins Dasein gerufen ward: und der Gequälte würde einsehen, daß alles Böse, das auf der Welt verübt wird, oder je ward, aus jenem Willen fließt, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm erscheint und er durch diese Erscheinung und ihre Bejahung alle Leiden auf sich genommen hat, die aus solchem Willen hervorgehen und sie mit Recht erduldet, so lange er dieser Wille ist. — Aus dieser Erkenntnis spricht der ahndungsvolle Dichter Calderon im „Leben ein Traum“:

Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.

(Da die größte Schuld des Menschen
Ist, daß er geboren ward.)

Wie sollte es nicht eine Schuld sein, da nach einem ewigen Gesetze der Tod darauf steht? Calderon hat auch nur das christliche Dogma von der Erbsünde durch jenen Vers ausgesprochen.

Die lebendige Erkenntnis der ewigen Gerechtigkeit, des Wagebalkens, der das malum culpae mit dem malo poenae unzertrennlich verbindet, erfordert gänzliche Erhebung über die Individualität und das Prinzip ihrer Möglichkeit: sie wird daher, wie auch die ihr verwandte und sogleich zu erörternde reine und deutliche Erkenntnis des Wesens aller Tugend, der Mehrzahl der Menschen stets unzugänglich bleiben — Daher haben die weisen Urväter des indischen Volkes sie zwar in den, den drei wiedergeborenen Kasten allein erlaubten Veden, oder in der esoterischen Weisheitslehre, direkt, so weit nämlich Begriff und Sprache es fassen und ihre immer noch bildliche, auch rhapsodische Darstellungsweise es zuläßt, ausgesprochen; aber in der Volksreligion, oder exoterischen Lehre, nur mythisch mitgeteilt. Die direkte Darstellung finden wir in den Veden, der Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit, deren Kern in den Upanischaden uns, als das größte Geschenk dieses Jahrhunderts, endlich zugekommen ist, auf mancherlei Weise ausgedrückt, besonders aber dadurch, daß vor den Blick des Lehrlings alle Wesen der Welt, lebende und leblose, der Reihe nach vorübergeführt werden und über jedes derselben jenes zur Formel gewordene und als solche die Mahavakya genannte Wort aus-

gesprochen wird: Tatoumes, richtiger tat twam asi, welches heißt: „dies bist du"*). — Dem Volke aber wurde jene große Wahrheit, so weit es, in seiner Beschränktheit, sie fassen konnte, in die Erkenntnisweise, welche dem Satz vom Grunde folgt, übersetzt, die zwar, ihrem Wesen nach, jene Wahrheit rein und an sich durchaus nicht aufnehmen kann, sogar im geraden Widerspruch mit ihr steht, allein in der Form des Mythos ein Surrogat derselben empfing, welches als Regulativ für das Handeln hinreichend war, indem es die ethische Bedeutung desselben, in der dieser selbst ewig fremden Erkenntnisweise gemäß dem Satz vom Grunde, doch durch bildliche Darstellung faßlich macht; welches der Zweck aller Glaubenslehren ist, indem sie sämtlich mythische Einkleidungen der dem rohen Menschensinn unzugänglichen Wahrheit sind. Auch könnte in diesem Sinne jener Mythos, in Kants Sprache, ein Postulat der praktischen Vernunft genannt werden: als ein solches betrachtet aber hat er den großen Vorzug, gar keine Elemente zu enthalten, als die im Reiche der Wirklichkeit vor unseren Augen liegen, und daher alle seine Begriffe mit Anschauungen belegen zu können. Das hier Gemeinte ist der Mythos von der Seelenwanderung. Er lehrt, daß alle Leiden, welche man im Leben über andere Wesen verhängt, in einem folgenden Leben auf eben dieser Welt, genau durch dieselben Leiden wieder abgebüßt werden müssen; welches so weit geht, daß wer nur ein Tier tötet, einst in der unendlichen Zeit auch als eben ein solches Tier geboren werden und denselben Tod erleiden wird. Er lehrt, daß böser Wandel ein künftiges Leben, auf dieser Welt, in leidenden und verachteten Wesen nach sich zieht, daß man demgemäß schon wiedergeboren wird in niedrigeren Kasten, oder als Weib, oder als Tier, als Paria oder Tschandala, als Aussätziger, als Krokodil usw. Alle Qualen, die der Mythos droht, belegt er mit Anschauungen aus der wirklichen Welt, durch leidende Wesen, welche auch nicht wissen, wie sie ihre Qual verschuldet haben, und er braucht keine andere Hölle zu Hilfe zu nehmen. Als Belohnung aber verheißt er dagegen Wiedergeburt in besseren, edleren Gestalten, als Brahmane, als Weiser, als Heiliger. Die höchste Belohnung, welche der edelsten Taten und der völligen Resignation wartet, welche auch dem Weibe wird, das in sieben Leben hintereinander freiwillig auf dem Scheiterhaufen des Gatten starb, nicht weniger auch dem Menschen, dessen reiner Mund nie eine einzige Lüge

*) Oupnek'hat, Bd. 1, S. 60 fg.

gesprochen hat, diese Belohnung kann der Mythos in der Sprache dieser Welt nur negativ ausdrücken, durch die so oft vorkommende Verheißung, gar nicht mehr wiedergeboren zu werden: non adsumes iterum existentiam apparentem: oder wie die Buddhaisten, welche weder Veda noch Kasten gelten lassen, es ausdrücken: „Du sollst Nirwana erlangen, d. i. einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht gibt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod."

Nie hat ein Mythos und nie wird einer sich der so wenigen zugänglichen, philosophischen Wahrheit enger anschließen, als diese uralte Lehre des edelsten und ältesten Volkes, bei welchem sie, so entartet es auch jetzt in vielen Stücken ist, doch noch als allgemeiner Volksglaube herrscht und auf das Leben entschiedenen Einfluß hat, heute so gut, wie vor vier Jahrtausenden. Jenes non plus ultra mythischer Darstellung haben daher schon Pythagoras und Platon mit Bewunderung aufgefaßt, von Indien, oder Aegypten, herübergenommen, verehrt, angewandt und, wir wissen nicht wie weit, selbst geglaubt. — Wir hingegen schicken nunmehr den Brahmanen englische clergymen und herrnhuterische Leinweber, um sie aus Mitleid eines Besseren zu belehren und ihnen zu bedeuten, daß sie aus nichts gemacht sind und sich dankbarlich darüber freuen sollen. Aber uns widerfährt, was dem, der eine Kugel gegen einen Felsen abschießt. In Indien fassen unsere Religionen nun und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen.

§ 64.

Aber von unserer nicht mythischen, sondern philosophischen Darstellung der ewigen Gerechtigkeit wollen wir jetzt zu den dieser verwandten Betrachtungen der ethischen Bedeutsamkeit des Handelns und des Gewissens, welches die bloß gefühlte Erkenntnis jener ist, fortschreiten. — Nur will ich, an dieser Stelle, zuvor noch auf zwei Eigentümlichkeiten der menschlichen Natur aufmerksam machen, die beitragen können zu verdeutlichen, wie einem jeden das Wesen jener ewigen Gerechtigkeit und die Einheit und Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, worauf jene beruht, wenigstens als dunkles Gefühl bewußt ist.

Ganz unabhängig von dem nachgewiesenen Zwecke des Staates bei der Strafe, der das Strafrecht begründet, gewährt

es, nachdem eine böse Tat geschehen, nicht nur dem Gekränkten, den meistens Rachsucht beseelt, sondern auch dem ganz anteilslosen Zuschauer Befriedigung, zu sehen, daß der, welcher einem andern einen Schmerz verursachte, gerade dasselbe Maß des Schmerzes wieder erleide. Mir scheint sich hierin nichts anderes als eben das Bewußtsein jener ewigen Gerechtigkeit auszusprechen, welches aber von dem ungeläuterten Sinn sogleich mißverstanden und verfälscht wird, indem er, im principio individuationis befangen, eine Amphibolie der Begriffe begeht und von der Erscheinung das verlangt, was nur dem Dinge an sich zukommt, nicht einsieht, inwiefern an sich der Beleidiger und der Beleidigte eines sind und dasselbe Wesen es ist, was, in seiner eigenen Erscheinung sich selbst nicht wiedererkennend, sowohl die Qual als die Schuld trägt; sondern vielmehr verlangt, am nämlichen Individuo, dessen die Schuld ist, auch die Qual wiederzusehen. — Daher möchten die meisten auch fordern, daß ein Mensch, der einen sehr hohen Grad von Bosheit hat, welcher jedoch sich wohl in vielen, nur nicht mit anderen Eigenschaften wie in ihm gepaart, finden möchte, der nämlich dabei durch ungewöhnliche Geisteskraft anderen weit überlegen wäre und welcher demzufolge nun unsägliche Leiden über Millionen andere verhinge, z. B. als Welteroberer, — sie würden fordern, sage ich, daß ein solcher alle jene Leiden irgendwann und irgendwo durch ein gleiches Maß von Schmerzen abbüßte; weil sie nicht erkennen, wie an sich der Quäler und die Gequälten eines sind und derselbe Wille, durch welchen diese da sind und leben, es eben auch ist, der in jenem erscheint und gerade durch ihn zur deutlichsten Offenbarung seines Wesens gelangt, und der ebenfalls, wie in den Unterdrückten, so auch im Ueberwältiger leidet, und zwar in diesem in dem Maße mehr, als das Bewußtsein höhere Klarheit und Deutlichkeit und der Wille größere Vehemenz hat. — Daß aber die tiefere, im principio individuationis nicht mehr befangene Erkenntnis, aus welcher alle Tugend und Edelmut hervorgehen, jene Vergeltung fordernde Gesinnung nicht mehr hegt, bezeugt schon die christliche Ethik, welche alle Vergeltung des Bösen mit Bösem schlechthin untersagt und die ewige Gerechtigkeit als in dem von der Erscheinung verschiedenen Gebiet des Dinges an sich walten läßt. („Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr." Röm. 12, 19.)

Ein viel auffallenderer, aber auch viel seltenerer Zug in der menschlichen Natur, welcher jenes Verlangen, die ewige Gerechtigkeit in das Gebiet der Erfahrung, d. i. der Individuation, zu ziehen, ausspricht, und dabei zugleich ein gefühltes Bewußtsein

andeutet, das, wie ich es oben ausdrückte, der Wille zum Leben das große Trauer- und Lustspiel auf eigene Kosten aufführt, und daß derselbe und eine Wille in allen Erscheinungen lebt, ein solcher Zug, sage ich, ist folgender. Wir sehen bisweilen einen Menschen über ein großes Unbild, das er erfahren, ja vielleicht nur als Zeuge erlebt hat, so tief empört werden, daß er sein eigenes Leben, mit Ueberlegung und ohne Rettung daran setzt, um Rache an dem Ausüber jenes Frevels zu nehmen. Wir sehen ihn etwa einen mächtigen Unterdrücker jahrelang aufsuchen, endlich ihn morden und dann selbst auf dem Schafott sterben, wie er vorhergesehen, ja oft gar nicht zu vermeiden suchte, indem sein Leben nur noch als Mittel zur Rache Wert für ihn behalten hatte. — Besonders unter den Spaniern finden sich solche Beispiele *). Wenn wir nun den Geist jener Vergeltungssucht genau betrachten, so finden wir sie sehr verschieden von der gemeinen Rache, die das erlittene Leid durch den Anblick des verursachten mildern will: ja, wir finden, daß, was sie bezweckt, nicht sowohl Rache als Strafe genannt zu werden verdient: denn in ihr liegt eigentlich die Absicht einer Wirkung auf die Zukunft, durch das Beispiel, und zwar hier ohne allen eigennützigen Zweck, weder für das rächende Individuum, denn es geht dabei unter, noch für eine Gesellschaft, die durch Gesetze sich Sicherheit schafft: denn jene Strafe wird vom einzelnen, nicht vom Staat, noch zur Erfüllung eines Gesetzes vollzogen, vielmehr trifft sie immer eine Tat, die der Staat nicht strafen wollte oder konnte, und deren Strafe er mißbilligt. Mir scheint es, daß der Unwille, welcher einen solchen Menschen so weit über die Grenzen aller Selbstliebe hinaus treibt, aus dem tiefsten Bewußtsein entspringt, daß er der ganze Wille zum Leben, der in allen Wesen, durch alle Zeiten erscheint, selbst ist, dem daher die fernste Zukunft wie die Gegenwart auf gleiche Weise angehört und nicht gleichgültig sein kann: diesen Willen bejahend, verlangt er jedoch, daß in dem Schauspiel, welches sein Wesen darstellt, kein so ungeheures Unbild je wieder erscheine, und will, durch das Beispiel einer Rache, gegen welche es keine Wehrmauer gibt, da Todesfurcht den Rächer nicht abschreckt, jeden künftigen Frevler schrecken. Der Wille zum Leben, obwohl sich noch bejahend, hängt hier nicht mehr an der einzelnen Erscheinung, dem Individuo, sondern umfaßt die Idee des Menschen und will ihre

*) Jener spanische Bischof, der im letzten Kriege sich und die französischen Generäle, an seiner Tafel, zugleich vergiftete, gehört hieher, wie mehrere Tatsachen aus jenem Kriege. Auch findet man Beispiele im Montaigne, Buch 2, Kap. 12.

Erscheinung rein erhalten von solchem ungeheuren, empörenden Unbild. Es ist ein seltener, bedeutungsvoller, ja erhabener Charakterzug, durch welchen der einzelne sich opfert, indem er sich zum Arm der ewigen Gerechtigkeit zu machen strebt, deren eigentliches Wesen er noch verkennt.

§ 65.

Durch alle bisherigen Betrachtungen über das menschliche Handeln haben wir die letzte vorbereitet und uns die Aufgabe sehr erleichtert, die eigentlich ethische Bedeutsamkeit des Handelns, welche man im Leben durch die Worte gut und böse bezeichnet und sich dadurch vollkommen verständigt, zu abstrakter und philosophischer Deutlichkeit zu erheben und als Glied unseres Hauptgedankens nachzuweisen.

Ich will aber zuvörderst jene Begriffe gut und böse, welche von den philosophischen Schriftstellern unserer Tage, höchst wunderlicherweise, als einfache, also keine Analyse fähige Begriffe behandelt werden, auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführen; damit man nicht etwa in einem undeutlichen Wahn befangen bleibe, daß sie mehr enthalten, als wirklich der Fall ist, und an und für sich schon alles hier Nötige besagten. Dies kann ich tun, weil ich selbst so wenig gesonnen bin, in der Ethik hinter dem Worte gut einen Versteck zu suchen, als ich solchen früher hinter den Worten schön oder wahr gesucht habe, um dann etwa durch ein angehängtes „heit", das heutzutage eine besondere σεμνοτης haben und dadurch in mehreren Fällen aushelfen soll, und durch eine feierliche Miene glauben zu machen, ich hätte durch Aussprechung solcher drei Worte mehr getan, als drei sehr weite und abstrakte, folglich gar nicht inhaltreiche Begriffe bezeichnen, welche sehr verschiedenen Ursprung und Bedeutung haben. Wem in der Tat, der sich mit den Schriften unserer Tage bekannt gemacht hat, sind nicht jene drei Worte, auf so treffliche Dinge sie ursprünglich auch weisen, doch endlich zum Ekel geworden, nachdem er tausendmal sehen mußte, wie jeder zum Denken Unfähigste nur glaubt, mit weitem Munde und der Miene eines begeisterten Schafes, jene drei Worte vorbringen zu dürfen, um große Weisheit geredet zu haben?

Die Erklärung des Begriffes wahr ist schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, Kap. 5, § 29 fg. gegeben. Der Inhalt des Begriffs schön hat durch unser ganzes drittes Buch zum erstenmal seine eigentliche Erklärung gefunden. Jetzt wollen wir den Begriff gut auf seine Bedeutung zurückführen,

was mit sehr wenigem geschehen kann. Dieser Begriff ist wesentlich relativ und bezeichnet die Angemessenheit eines Objekts zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens. Also alles, was dem Willen in irgendeiner seiner Aeußerungen zusagt, seinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, so verschieden es auch im übrigen sein mag. Darum sagen wir gutes Essen, gute Wege, gutes Wetter, gute Waffen, gute Vorbedeutung usw., kurz, nennen alles gut, was gerade so ist, wie wir es eben wollen; daher auch dem einen gut sein kann, was dem andern gerade das Gegenteil davon ist. Der Begriff des Guten zerfällt in zwei Unterarten: nämlich die der unmittelbar gegenwärtigen und die der nur mittelbaren, auf die Zukunft gehenden Befriedigung des jedesmaligen Willens: d. h. das Angenehme und das Nützliche. — Der Begriff des Gegenteils wird, solange von nichterkennenden Wesen die Rede ist, durch das Wort schlecht, seltener und abstrakter durch Uebel ausgedrückt, welches also alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende bezeichnet. Wie alle anderen Wesen, die in Beziehung zum Willen treten können, hat man nun auch Menschen, die den gerade gewollten Zwecken günstig, förderlich, befreundet waren, gut genannt, in derselben Bedeutung und immer mit Beibehaltung des Relativen, welches sich z. B. in der Redensart zeigt: „Dieser ist mir gut, dir aber nicht." Diejenigen aber, deren Charakter es mit sich brachte, überhaupt die fremden Willensbestrebungen als solche nicht zu hindern, vielmehr zu befördern, die also durchgängig hilfreich, wohlwollend, freundlich, wohltätig waren, sind, wegen dieser Relation ihrer Handlungsweise zum Willen anderer überhaupt, gute Menschen genannt worden. Den entgegengesetzten Begriff bezeichnet man im Deutschen und seit etwa hundert Jahren auch im Französischen, bei erkennenden Wesen (Tieren und Menschen) durch ein anderes Wort als bei erkenntnislosen, nämlich durch böse, méchant, während in fast allen anderen Sprachen dieser Unterschied nicht stattfindet und κακος, malus, cattivo, bad von Menschen wie von leblosen Dingen gebraucht werden, welche den Zwecken eines bestimmten individuellen Willens entgegen sind. Also ganz und gar vom passiven Teil des Guten ausgegangen, konnte die Betrachtung erst später auf den aktiven übergehen und die Handlungsweise des gut genannten Menschen nicht mehr in bezug auf andere, sondern auf ihn selbst untersuchen, besonders sich die Erklärung aufgebend, teils der rein objektiven Hochachtung, die sie in anderen, teils der eigentümlichen Zufriedenheit mit

sich selbst, die sie in ihm offenbar hervorbrachte, da er solche sogar mit Opfern anderer Art erkaufte; sowie auch im Gegenteil des inneren Schmerzes, der die böse Gesinnung begleitete, so viel äußere Vorteile sie auch dem brachte, der sie gehegt. Hieraus entsprangen nun die ethischen Systeme, sowohl philosophische, als auf Glaubenslehren gestützte. Beide suchen stets die Glückseligkeit mit der Tugend irgendwie in Verbindung zu setzen, die ersteren entweder durch den Satz des Widerspruchs, oder auch durch den des Grundes, Glückseligkeit also entweder zum Identischen, oder zur Folge der Tugend zu machen, immer sophistisch: die letzteren aber durch Behauptung anderer Welten, als die der Erfahrung möglicherweise bekannte*). Hingegen wird, unserer Betrachtung zufolge, sich das innere Wesen der Tugend ergeben als ein Streben in ganz entgegengesetzter Richtung, als das nach Glückseligkeit, d. h. Wohlsein und Leben.

Dem Obigen zufolge ist das Gute, seinem Begriffe nach, των προς τι, also jedes Gute wesentlich relativ: denn es hat sein Wesen nur in seinem Verhältnis zu einem begehrenden Willen. Absolutes Gut ist demnach ein Widerspruch: höchstes Gut, summum bonum, bedeutet dasselbe, nämlich eigentlich eine finale Befriedigung des Willens, nach welcher kein neues Wollen einträte, ein letztes Motiv, dessen Erreichung ein unzerstörbares Genügen des Willens gäbe. Nach unserer bisherigen Betrachtung in diesem vierten Buch ist dergleichen nicht denkbar. Der Wille kann so wenig durch irgendeine Befriedigung aufhören stets wieder von neuem zu wollen, als die Zeit enden oder an-

*) Hiebei sei es beiläufig bemerkt, daß das, was jeder positiven Glaubenslehre ihre große Kraft gibt, der Anhaltspunkt, durch welchen sie die Gemüter fest in Besitz nimmt, durchaus ihre ethische Seite ist; wiewohl nicht unmittelbar als solche, sondern indem sie mit dem übrigen, der jedesmaligen Glaubenslehre eigentümlichen, mythischen Dogma fest verknüpft und verwebt, als allein durch dasselbe erklärbar erscheint; so sehr, daß, obgleich die ethische Bedeutung der Handlungen gar nicht gemäß dem Satz des Grundes erklärbar ist, jeder Mythos aber diesem Satz folgt, dennoch die Gläubigen die ethische Bedeutung des Handelns und ihren Mythos für ganz unzertrennlich, ja schlechthin eins halten und nun jeden Angriff auf den Mythos für einen Angriff auf Recht und Tugend ansehen. Dies geht so weit, daß bei den monotheistischen Völkern Atheismus, oder Gottlosigkeit, das Synonym von Abwesenheit aller Moralität geworden ist. Den Priestern sind solche Begriffsverwechselungen willkommen, und nur infolge derselben konnte jenes furchtbare Ungeheuer, der Fanatismus, entstehen, und nicht etwa nur einzelne ausgezeichnet verkehrte und böse Individuen, sondern ganze Völker beherrschen und zuletzt, was zur Ehre der Menschheit nur einmal in ihrer Geschichte dasteht, in diesem Okzident sich als Inquisition verkörpern, welche, nach den neuesten endlich authentischen Nachrichten, in Madrid allein (während im übrigen Spanien noch viele solche geistliche Mördergruben waren) in 300 Jahren 300 000 Menschen, Glaubenssache halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ: woran jeder Eiferer, so oft er laut werden will, sogleich zu erinnern ist.

fangen kann: eine dauernde, sein Streben vollständig und auf immer befriedigende Erfüllung gibt es für ihn nicht. Er ist das Faß der Danaiden: es gibt kein höchstes Gut, kein absolutes Gut für ihn; sondern stets nur ein einstweiliges. Wenn es indessen beliebt, um einem alten Ausdruck, den man aus Gewohnheit nicht ganz abschaffen möchte, gleichsam als emeritus, ein Ehrenamt zu geben; so mag man, tropischer Weise und bildlich, die gänzliche Selbstaufhebung und Verneinung des Willens, die wahre Willenslosigkeit, als welche allein den Willensdrang für immer stillt und beschwichtigt, allein jene Zufriedenheit gibt, die nicht wieder gestört werden kann, allein welterlösend ist, und von der wir jetzt bald, am Schluß unserer ganzen Betrachtung, handeln werden, — das absolute Gut, das summum bonum nennen, und sie ansehen, als das einzige radikale Heilmittel der Krankheit, gegen welche alle andern Güter nur Palliativmittel, nur Anodyna sind. In diesem Sinne entspricht auch das Griechische τελος, wie auch finis bonorum, der Sache sogar noch besser. — Soviel von den Worten Gut und Böse; jetzt aber zur Sache.

Wenn ein Mensch, sobald Veranlassung da ist und ihn keine äußere Macht abhält, stets geneigt ist, Unrecht zu tun, nennen wir ihn böse. Nach unserer Erklärung des Unrechts heißt dieses, daß ein solcher nicht allein den Willen zum Leben, wie er in seinem Leibe erscheint, bejaht: sondern in dieser Bejahung so weit geht, daß er den in anderen Individuen erscheinenden Willen verneint; was sich darin zeigt, daß er ihre Kräfte zum Dienste seines Willens verlangt und ihr Dasein zu vertilgen sucht, wenn sie den Bestrebungen seines Willens entgegenstehen. Die letzte Quelle hievon ist ein hoher Grad des Egoismus, dessen Wesen oben auseinandergesetzt ist. Zweierlei ist hier sogleich offenbar: erstlich, daß in einem solchen Menschen ein überaus heftiger, weit über die Bejahung seines eigenen Leibes hinausgehender Wille zum Leben sich ausspricht; und zweitens, daß seine Erkenntnis, ganz dem Satz vom Grunde hingegeben und im principio individuationis befangen, bei dem durch dieses letztere gesetzten gänzlichen Unterschiede zwischen seiner eigenen Person und allen anderen fest stehen bleibt; daher er allein sein eigenes Wohlsein sucht, vollkommen gleichgültig gegen das aller anderen, deren Wesen ihm vielmehr völlig fremd ist, durch eine weite Kluft von dem seinigen geschieden, ja, die er eigentlich nur als Larven, ohne alle Realität, ansieht. — Und diese zwei Eigenschaften sind die Grundelemente des bösen Charakters.

Jene große Heftigkeit des Wollens ist nun schon an und für sich und unmittelbar eine stete Quelle des Leidens. Erstlich, weil alles Wollen, als solches, aus dem Mangel, also dem Leiden, entspringt. (Daher ist, wie aus dem dritten Buch erinnerlich, das augenblickliche Schweigen alles Wollens, welches eintritt, sobald wir als reines willenloses Subjekt des Erkennens [Korrelat der Idee] der ästhetischen Betrachtung hingegeben sind, eben schon ein Hauptbestandteil der Freude am Schönen.) Zweitens, weil durch den kausalen Zusammenhang der Dinge, die meisten Begehrungen unerfüllt bleiben müssen und der Wille viel öfter durchkreuzt, als befriedigt wird, folglich auch dieserhalb heftiges und vieles Wollen stets heftiges und vieles Leiden mit sich bringt. Denn alles Leiden ist durchaus nichts anderes, als unerfülltes und durchkreuztes Wollen: und selbst der Schmerz des Leibes, wenn er verletzt oder zerstört wird, ist als solcher allein dadurch möglich, daß der Leib nichts anderes, als der Objekt gewordene Wille selbst ist. — Dieserhalb nun, weil vieles und heftiges Leiden von vielem und heftigem Wollen unzertrennlich ist, trägt schon der Gesichtsausdruck sehr böser Menschen das Gepräge des innern Leidens: selbst wenn sie alles äußerliche Glück erlangt haben, sehen sie stets unglücklich aus, sobald sie nicht im augenblicklichen Jubel begriffen sind, oder sich verstellen. Aus dieser ihnen ganz unmittelbar wesentlichen, innern Qual geht zuletzt sogar die nicht aus dem bloßen Egoismus entsprungene, sondern uneigennützige Freude an fremden Leiden hervor, welche die eigentliche Bosheit ist und sich bis zur Grausamkeit steigert. Dieser ist das fremde Leiden nicht mehr Mittel zur Erlangung der Zwecke des eigenen Willens, sondern Zweck an sich. Die nähere Erklärung dieses Phänomens ist folgende. Weil der Mensch Erscheinung des Willens, von der klarsten Erkenntnis beleuchtet, ist, mißt er die wirkliche und gefühlte Befriedigung seines Willens stets gegen die bloß mögliche ab, welche ihm die Erkenntnis vorhält. Hieraus entspringt der Neid: jede Entbehrung wird unendlich gesteigert durch fremden Genuß, und erleichtert durch das Wissen, daß auch andere dieselbe Entbehrung dulden. Die Uebel, welche allen gemeinschaftlich und vom Menschenleben unzertrennlich sind, betrüben uns wenig; ebenso die, welche dem Klima, dem ganzen Lande angehören. Die Erinnerung an größere Leiden, als die unserigen sind, stillt ihren Schmerz: der Anblick fremder Leiden lindert die eigenen. Wenn nun ein Mensch von einem überaus heftigen Willensdrange erfüllt ist, mit brennender Gier alles zusammenfassen möchte, um den Durst des Egoismus zu kühlen, und dabei, wie es notwendig

ist, erfahren muß, daß alle Befriedigung nur scheinbar ist, das Erlangte nie leistet, was das Begehrte versprach, nämlich endliche Stillung des grimmigen Willensdranges; sondern durch die Erfüllung der Wunsch nur seine Gestalt ändert und jetzt unter einer andern quält, ja endlich, wenn sie alle erschöpft sind, der Willensdrang selbst, auch ohne erkanntes Motiv, bleibt und sich als Gefühl der entsetzlichsten Oede und Leere, mit heilloser Qual kund gibt: wenn aus diesem allen, was bei den gewöhnlichen Graden des Wollens nur in geringerm Maß empfunden, auch nur den gewöhnlichen Grad trüber Stimmung hervorbringt, bei jenem, der die bis zur ausgezeichneten Bosheit gehende Erscheinung des Willens ist, notwendig eine übermäßige innere Qual, ewige Unruhe, unheilbarer Schmerz erwächst; so sucht er nun indirekt die Linderung, deren er direkt nicht fähig ist, sucht nämlich durch den Anblick des fremden Leidens, welches er zugleich als eine Aeußerung seiner Macht erkennt, das eigene zu mildern. Fremdes Leiden wird ihm jetzt Zweck an sich, ist ihm ein Anblick, an dem er sich weidet: und so entsteht die Erscheinung der eigentlichen Grausamkeit, des Blutdurstes, welche die Geschichte so oft sehen läßt, in den Neronen und Domitianen, in den afrikanischen Deis, im Robespierre usw.

Mit der Bosheit verwandt ist schon die Rachsucht, die das Böse mit Bösem vergilt, nicht aus Rücksicht auf die Zukunft, welches der Charakter der Strafe ist, sondern bloß wegen des Geschehenen, Vergangenen, als solchen, also uneigennützig, nicht als Mittel, sondern als Zweck, um an der Qual des Beleidigers, die man selbst verursacht, sich zu weiden. Was die Rache von der reinen Bosheit unterscheidet und in etwas entschuldigt, ist ein Schein des Rechts; sofern nämlich derselbe Akt, der jetzt Rache ist, wenn er gesetzlich, d. h. nach einer vorher bestimmten und bekannten Regel und in einem Verein, der sie sanktioniert hat, verfügt würde, Strafe, also Recht, sein würde.

Außer dem beschriebenen, mit der Bosheit aus einer Wurzel, dem sehr heftigen Willen, entsprossenen und daher von ihr unabtrennlichen Leiden, ist ihr nun aber noch eine davon ganz verschiedene und besondere Pein beigesellt, welche bei jeder bösen Handlung, diese sei nun bloße Ungerechtigkeit aus Egoismus, oder reine Bosheit, fühlbar wird und, nach der Länge ihrer Dauer, *Gewissensbiß*, oder *Gewissensangst* heißt. — Wem nun der bisherige Inhalt dieses vierten Buchs, besonders aber die am Anfange desselben auseinandergesetzte Wahrheit, daß dem Willen zum Leben das Leben selbst, als sein bloßes Abbild oder Spiegel, immer gewiß ist, sodann auch die

Darstellung der ewigen Gerechtigkeit, — erinnerlich und gegenwärtig sind; der wird finden, daß in Gemäßheit jener Betrachtungen, der Gewissensbiß keine andere, als folgende Bedeutung haben kann, d. h. sein Inhalt, abstrakt ausgedrückt, folgender ist, in welchem man zwei Teile unterscheidet, die aber doch wieder ganz zusammenfallen und als völlig vereint gedacht werden müssen.

So dicht nämlich auch den Sinn des Bösen der Schleier der Maja umhüllt, d. h. so fest er auch im principio individuationis befangen ist, demgemäß er seine Person von jeder andern als absolut verschieden und durch eine weite Kluft getrennt ansieht, welche Erkenntnis, weil sie seinem Egoismus allein gemäß und die Stütze desselben ist, er mit aller Gewalt festhält, wie denn fast immer die Erkenntnis vom Willen bestochen ist; so regt sich dennoch, im Innersten seines Bewußtseins, die geheime Ahndung, daß eine solche Ordnung der Dinge doch nur Erscheinung ist, an sich aber es sich ganz anders verhält, daß, so sehr auch Zeit und Raum ihn von anderen Individuen und deren unzählbaren Qualen, die sie leiden, ja durch ihn leiden, trennen und sie als ihm ganz fremd darstellen; dennoch an sich und abgesehen von der Vorstellung und ihren Formen der eine Wille zum Leben es ist, der in ihnen allen erscheint, der hier, sich selbst verkennend, gegen sich selbst seine Waffen wendet, und indem er in einer seiner Erscheinungen gesteigertes Wohlsein sucht, eben dadurch der andern das größte Leiden auflegt, und daß er, der Böse, eben dieser ganze Wille ist, er folglich nicht allein der Quäler, sondern eben er auch der Gequälte, von dessen Leiden ihn nur ein täuschender Traum, dessen Form Raum und Zeit ist, trennt und frei hält, der aber dahinschwindet und er, der Wahrheit nach, die Wollust mit der Qual bezahlen muß, und alles Leiden, das er nur als möglich erkennt, ihn als den Willen zum Leben wirklich trifft, indem nur für die Erkenntnis des Individuums, nur mittelst des principii individuationis, Möglichkeit und Wirklichkeit, Nähe und Ferne der Zeit und des Raumes, verschieden sind; nicht so an sich. Diese Wahrheit ist es, welche mythisch, d. h. dem Satze vom Grunde angepaßt und dadurch in die Form der Erscheinung übersetzt, durch die Seelenwanderung ausgedrückt wird: ihren von aller Beimischung reinsten Ausdruck aber hat sie eben in jener dunkel gefühlten aber trostlosen Qual, die man Gewissensangst nennt. — Diese entspringt aber außerdem noch aus einer zweiten, mit jener ersten genau verbundenen, unmittelbaren Erkenntnis, nämlich der der Stärke, mit welcher im bösen Individuo der Wille zum

Leben sich bejaht, welche weit über seine individuelle Erscheinung hinausgeht, bis zur gänzlichen Verneinung desselben, in fremden Individuen erscheinenden Willens. Das innere Entsetzen folglich des Bösewichts über seine eigene Tat, welches er sich selber zu verhehlen sucht, enthält neben jener Ahndung der Nichtigkeit und bloßen Scheinbarkeit des principii individuationis, und des durch dasselbe gesetzten Unterschiedes zwischen ihm und anderen, zugleich auch die Erkenntnis der Heftigkeit seines eigenen Willens, der Gewalt, mit welcher er das Leben gefaßt, sich daran festgesogen hat, eben dieses Leben, dessen schreckliche Seite er in der Qual der von ihm Unterdrückten vor sich sieht und mit welchem er dennoch so fest verwachsen ist, daß eben dadurch das Entsetzlichste von ihm selbst ausgeht, als Mittel zur völligern Bejahung seines eigenen Willens. Er erkennt sich als konzentrierte Erscheinung des Willens zum Leben, fühlt bis zu welchem Grade er dem Leben anheimgefallen ist und damit auch den zahllosen Leiden, die diesem wesentlich sind, da es endlose Zeit und endlosen Raum hat, um den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit aufzuheben und alle von ihm für jetzt bloß *erkannte* Qualen in *empfundene* zu verwandeln. Die Millionen Jahre steter Wiedergeburt bestehen dabei zwar bloß im Begriff, wie die ganze Vergangenheit und Zukunft allein im Begriff existiert: die erfüllte Zeit, die Form der Erscheinung des Willens ist allein die Gegenwart, und für das Individuum ist die Zeit immer neu: es findet sich stets als neu entstanden. Denn von dem Willen zum Leben ist das Leben unzertrennlich und dessen Form allein das Jetzt. Der Tod (man entschuldige die Wiederholung des Gleichnisses) gleicht dem Untergange der Sonne, die nur scheinbar von der Nacht verschlungen wird, wirklich aber, selbst Quelle alles Lichtes, ohne Unterlaß brennt, neuen Welten neue Tage bringt, allezeit im Aufgange und allezeit im Niedergange. Anfang und Ende trifft nur das Individuum, mittelst der Zeit, der Form dieser Erscheinung für die Vorstellung. Außer der Zeit liegt allein der Wille, Kants Ding an sich, und dessen adäquate Objektität, Platons Idee. Daher gibt Selbstmord keine Rettung: was jeder im Innersten *will*, das muß er *sein*: und was jeder *ist*, das *will* er eben. — Also neben der bloß gefühlten Erkenntnis der Scheinbarkeit und Nichtigkeit der die Individuen absondernden Formen der Vorstellung, ist es die Selbsterkenntnis des eigenen Willens und seines Grades, welche dem Gewissen den Stachel gibt. Der Lebenslauf wirkt das Bild des empirischen Charakters, dessen Original der intelligible ist, und der Böse

erschrickt bei diesem Bilde; gleichviel ob es mit großen Zügen gewirkt ist, so daß die Welt seinen Abscheu teilt, oder mit so kleinen, daß er allein es sieht: denn nur ihn betrifft es unmittelbar. Das Vergangene wäre gleichgültig, als bloße Erscheinung, und könnte nicht das Gewissen beängstigen, fühlte sich nicht der Charakter frei von aller Zeit und durch sie unveränderlich, so lange er nicht sich selbst verneint. Darum lasten längst geschehene Dinge immer noch auf dem Gewissen. Die Bitte: „Führe mich nicht in Versuchung," sagt: „Laß' es mich nicht sehen, wer ich bin." — An der Gewalt, mit welcher der Böse das Leben bejaht, und die sich ihm darstellt an dem Leiden, welches er über andere verhängt, ermißt er die Ferne, in welcher von ihm das Aufgeben und Verneinen eben jenes Willens, die einzig mögliche Erlösung von der Welt und ihrer Qual liegt. Er sieht, wie weit er ihr angehört und wie fest er ihr verbunden ist: das erkannte Leiden anderer hat ihn nicht bewegen können: dem Leben und dem empfundenen Leiden fällt er anheim. Es bleibt dahingestellt, ob dieses je die Heftigkeit seines Willens brechen und überwinden wird.

Diese Auseinandersetzung der Bedeutung und des innern Wesens des Bösen, welche als bloßes Gefühl, d. h. nicht als deutliche, abstrakte Erkenntnis, der Inhalt der Gewissensangst ist, wird noch mehr Deutlichkeit und Vollständigkeit gewinnen durch die eben so durchgeführte Betrachtung des Guten, als Eigenschaft des menschlichen Willens, und zuletzt der gänzlichen Resignation und Heiligkeit, welche aus jener, nachdem solche den höchsten Grad erreicht hat, hervorgeht. Denn die Gegensätze erläutern sich immer wechselseitig, und der Tag offenbart zugleich sich selbst und die Nacht, wie Spinoza vortrefflich gesagt hat.

§ 66.

Eine Moral ohne Begründung, also bloßes Moralisieren, kann nicht wirken; weil sie nicht motiviert. Eine Moral aber, die motiviert, kann dies nur durch Einwirkung auf die Eigenliebe. Was nun aber aus dieser entspringt, hat keinen moralischen Wert. Hieraus folgt, daß durch Moral, und abstrakte Erkenntnis überhaupt, keine echte Tugend bewirkt werden kann; sondern diese aus der intuitiven Erkenntnis entspringen muß, welche im fremden Individuo dasselbe Wesen erkennt, wie im eigenen.

Denn die Tugend geht zwar aus der Erkenntnis hervor; aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mitteilbaren. Wäre

dieses, so ließe sie sich lehren, und indem wir hier ihr Wesen und die ihr zum Grunde liegende Erkenntnis abstrakt aussprechen, hätten wir jeden, der dies faßt, auch ethisch gebessert. So ist es aber keineswegs. Vielmehr kann man so wenig durch ethische Vorträge oder Predigten einen Tugendhaften zustande bringen, als alle Aesthetiken, von der des Aristoteles an, je einen Dichter gemacht haben. Denn für das eigentliche und innere Wesen der Tugend ist der Begriff unfruchtbar, wie er es für die Kunst ist, und kann nur völlig untergeordnet als Werkzeug Dienste bei der Ausführung und Aufbewahrung des anderweitig Erkannten und Beschlossenen leisten. Velle non discitur. Auf die Tugend, d. h. auf die Güte der Gesinnung, sind die abstrakten Dogmen in der Tat ohne Einfluß: die falschen stören sie nicht, und die wahren befördern sie schwerlich. Es wäre auch wahrlich sehr schlimm, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewigkeit geltender Wert, von etwas abhinge, dessen Erlangung so sehr dem Zufall unterworfen ist, wie Dogmen, Glaubenslehren, Philosopheme. Die Dogmen haben für die Moralität bloß den Wert, daß der aus anderweitiger, bald zu erörternder Erkenntnis schon Tugendhafte an ihnen ein Schema, ein Formular hat, nach welchem er seiner eigenen Vernunft von seinem nichtegoistischen Tun, dessen Wesen sie, d. h. er selbst, nicht begreift, eine meistens nur fingierte Rechenschaft ablegt, bei welcher er sie gewöhnt hat, sich zufrieden zu geben.

Zwar auf das Handeln, das äußere Tun, können die Dogmen starken Einfluß haben, wie auch Gewohnheit und Beispiel (letztere, weil der gewöhnliche Mensch seinem Urteil, dessen Schwäche er sich bewußt ist, nicht traut, sondern nur eigener oder fremder Erfahrung folgt); aber damit ist die Gesinnung nicht geändert *). Alle abstrakte Erkenntnis gibt nur Motive: Motive aber können, wie oben gezeigt, nur die Richtung des Willens, nie ihn selbst ändern. Alle mitteilbare Erkenntnis kann auf den Willen aber nur als Motiv wirken: wie die Dogmen ihn also auch lenken, so ist dabei dennoch immer das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, dasselbe geblieben: bloß über die Wege, auf welchen es zu erlangen, hat er andere Gedanken erhalten, und imaginäre Motive leiten ihn gleich wirklichen. Daher z. B. ist es in Hinsicht auf seinen ethischen Wert gleich viel, ob er große Schenkungen an Hilflose macht, fest überredet, in einem

*) Es sind bloße opera operata, würde die Kirche sagen, die nichts helfen, wenn nicht die Gnade den Glauben schenkt, der zur Wiedergeburt führt. Davon weiter unten.

künftigen Leben alles zehnfach wiederzuerhalten, oder ob er dieselbe Summe auf Verbesserung eines Landgutes verwendet, das zwar späte, aber desto sicherere und erklecklichere Zinsen tragen wird: — und ein Mörder, so gut wie der Bandit, welcher dadurch einen Lohn erwirbt, ist auch der, welcher rechtgläubig den Ketzer den Flammen überliefert; ja sogar, nach inneren Umständen auch der, welcher die Türken im Gelobten Lande erwürgt, wenn er nämlich, wie auch jener, es eigentlich darum tut, weil er sich dadurch einen Platz im Himmel zu erwerben vermeint. Denn nur für sich, für ihren Egoismus, wollen ja diese sorgen, eben wie auch jener Bandit, von dem sie sich nur durch die Absurdität der Mittel unterscheiden. — Von außen ist, wie schon gesagt, dem Willen immer nur durch Motive beizukommen: diese aber ändern bloß die Art, wie er sich äußert, nimmermehr ihn selbst. Velle non discitur.

Bei guten Taten, deren Ausüber sich auf Dogmen beruft, muß man aber immer unterscheiden, ob diese Dogmen auch wirklich das Motiv dazu sind, oder ob sie, wie ich oben sagte, nichts weiter, als die scheinbare Rechenschaft sind, durch die jener seine eigene Vernunft zu befriedigen sucht, über eine aus ganz anderer Quelle fließende gute Tat, die er vollbringt, weil er *gut* ist, aber nicht gehörig zu erklären versteht, weil er kein Philosoph ist, und dennoch etwas dabei denken möchte. Der Unterschied ist aber sehr schwer zu finden, weil er im Innern des Gemütes liegt. Daher können wir fast nie das Tun anderer und selten unser eigenes moralisch richtig beurteilen. Die Taten und Handlungsweisen des einzelnen und eines Volkes können durch Dogmen, Beispiel und Gewohnheit sehr modifiziert werden. Aber an sich sind alle Taten (opera operata) bloß leere Bilder, und allein die Gesinnung, welche zu ihnen leitet, gibt ihnen moralische Bedeutsamkeit. Diese aber kann wirklich ganz dieselbe sein, bei sehr verschiedener äußerer Erscheinung. Bei gleichem Grade von Bosheit kann der eine auf dem Rade, der andere ruhig im Schoße der Seinigen sterben. Es kann derselbe Grad von Bosheit sein, der sich bei *einem* Volke in groben Zügen, in Mord und Kannibalismus, beim *andern* hingegen in Hofintrigen, Unterdrückungen und feinen Ränken aller Art fein und leise en miniature ausspricht: das Wesen bleibt dasselbe. Es ließe sich denken, daß ein vollkommener Staat, oder sogar vielleicht auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseit des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt.

Die echte Güte der Gesinnung, die uneigennützige Tugend und der reine Edelmut gehen also nicht von abstrakter Erkenntnis aus, aber doch von Erkenntnis: nämlich von einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonnieren und nicht anzuräsonnieren ist, von einer Erkenntnis, die, eben weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mitteilen läßt, sondern jedem selbst aufgehen muß, die daher ihren eigentlichen adäquaten Ausdruck nicht in Worten findet, sondern ganz allein in Taten, im Handeln, im Lebenslauf des Menschen. Wir, die wir hier von der Tugend die Theorie suchen und daher auch das Wesen der ihr zum Grunde liegenden Erkenntnis abstrakt auszudrücken haben, werden dennoch in diesem Ausdruck nicht jene Erkenntnis selbst liefern können, sondern nur den Begriff derselben, wobei wir immer vom Handeln, in welchem allein sie sichtbar wird, ausgehen und auf dasselbe, als ihren allein adäquaten Ausdruck verweisen, welchen wir nur deuten und auslegen, d. h. abstrakt aussprechen, was eigentlich dabei vorgeht.

Bevor wir nun, im Gegensatz des dargestellten *Bösen*, von der eigentlichen *Güte* reden, ist, als Zwischenstufe, die bloße Negation des Bösen zu berühren: dieses ist *die Gerechtigkeit*. Was Recht und Unrecht sei, ist oben hinlänglich auseinandergesetzt: daher wir hier mit wenigem sagen können, daß derjenige, welcher jene bloß moralische Grenze zwischen Unrecht und Recht freiwillig anerkennt und sie gelten läßt, auch wo kein Staat oder sonstige Gewalt sie sichert, folglich, unserer Erklärung gemäß, nie in der Bejahung seines eigenen Willens bis zur Verneinung des in einem andern Individuo sich darstellenden geht, — *gerecht* ist. Er wird also nicht, um sein eigenes Wohlsein zu vermehren, Leiden über andere verhängen: d. h. er wird kein Verbrechen begehen, wird die Rechte, wird das Eigentum eines jeden respektieren. — Wir sehen nun, daß einem solchen Gerechten, schon nicht mehr, wie dem Bösen, das principium individuationis eine absolute Scheidewand ist, daß er nicht, wie jener, nur seine eigene Willenserscheinung bejaht und alle anderen verneint, daß ihm andere nicht bloße Larven sind, deren Wesen von dem seinigen ganz verschieden ist; sondern durch seine Handlungsweise zeigt er an, daß er sein eigenes Wesen, nämlich den Willen zum Leben als Ding an sich, auch in der fremden, ihm bloß als Vorstellung gegebenen Erscheinung *wiedererkennt*, also sich selbst in jener wiederfindet, bis auf einen gewissen Grad, nämlich den des Nichtunrechttuns, d. h. Nichtverletzens. In eben diesem Grade nun durchschaut er das principium individuationis, den Schleier der Maja: er

setzt sofern das Wesen außer sich dem eigenen gleich: er verletzt es nicht.

In dieser Gerechtigkeit liegt, wenn man auf das Innerste derselben sieht, schon der Vorsatz, in der Bejahung des eigenen Willens nicht so weit zu gehen, daß sie die fremden Willenserscheinungen verneint, indem sie solche jenem zu dienen zwingt. Man wird daher ebensoviel anderen leisten wollen, als man von ihnen genießt. Der höchste Grad dieser Gerechtigkeit der Gesinnung, welcher aber immer schon mit der eigentlichen Güte, deren Charakter nicht mehr bloß negativ ist, gepaart ist, geht so weit, daß man seine Rechte auf ererbtes Eigentum in Zweifel zieht, den Leib nur durch die eigenen Kräfte, geistige oder körperliche, erhalten will, jede fremde Dienstleistung, jeden Luxus als einen Vorwurf empfindet und zuletzt zur freiwilligen Armut greift. So sehen wir den Pascal, als er die aszetische Richtung nahm, keine Bedienung mehr leiden wollen, obgleich er Dienerschaft genug hatte: seiner beständigen Kränklichkeit ungeachtet, machte er sein Bett selbst, holte selbst sein Essen aus der Küche usw. (Vie de Pascal par sa soeur, S. 19.) Diesem ganz entsprechend wird berichtet, daß manche Hindu, sogar Radschahs, bei vielem Reichtum, diesen nur zum Unterhalt der Ihrigen, ihres Hofes und ihrer Dienerschaft verwenden und mit strenger Skrupulosigkeit die Maxime befolgen, nichts zu essen, als was sie selbst eigenhändig gesäet und geerntet haben. Ein gewisses Mißverständnis liegt dabei doch zum Grunde: denn der einzelne kann, gerade weil er reich und mächtig ist, dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft so beträchtliche Dienste leisten, daß sie dem ererbten Reichtum gleichwiegen, dessen Sicherung er der Gesellschaft verdankt. Eigentlich ist jene übermäßige Gerechtigkeit solcher Hindu schon mehr als Gerechtigkeit, nämlich wirkliche Entsagung, Verneinung des Willens zum Leben, Aszese, von der wir zuletzt reden werden. Hingegen kann umgekehrt reines Nichtstun und Leben durch die Kräfte anderer, bei ererbtem Eigentum, ohne irgend etwas zu leisten, doch schon als moralisch unrecht angesehen werden, wenn es auch nach positiven Gesetzen recht bleiben muß.

Wir haben gefunden, daß die freiwillige Gerechtigkeit ihren innersten Ursprung hat in einem gewissen Grad der Durchschauung des principii individuationis, während in diesem der Ungerechte ganz und gar befangen bleibt. Diese Durchschauung kann nicht nur in dem hiezu erforderlichen, sondern auch im höherm Grade statthaben, welcher zum positiven Wohl-

wollen und Wohltun, zur Menschenliebe treibt: und dies kann geschehen, wie stark und energisch an sich selbst auch der in solchem Individuo erscheinende Wille sei. Immer kann die Erkenntnis ihm das Gleichgewicht halten, der Versuchung zum Unrecht widerstehen lehren und selbst jeden Grad von Güte, ja von Resignation hervorbringen. Also ist keineswegs der gute Mensch für eine ursprünglich schwächere Willenserscheinung als der böse zu halten; sondern es ist die Erkenntnis, welche in ihm den blinden Willensdrang bemeistert. Es gibt zwar Individuen, welche bloß scheinen gutmütig zu sein, wegen der Schwäche des in ihnen erscheinenden Willens: was sie sind, zeigt sich aber bald daran, daß sie keiner beträchtlichen Selbstüberwindung fähig sind, um eine gerechte oder gute Tat auszuführen.

Wenn uns nun aber, als eine seltene Ausnahme, ein Mensch vorkommt, der etwa ein beträchtliches Einkommen besitzt, von diesem aber nur wenig für sich benutzt und alles übrige den Notleidenden gibt, während er selbst viele Genüsse und Annehmlichkeiten entbehrt, und wir das Tun dieses Menschen uns zu verdeutlichen suchen; so werden wir, ganz abgesehen von den Dogmen, durch welche er etwa selbst sein Tun seiner Vernunft begreiflich machen will, als den einfachsten, allgemeinen Ausdruck und als den wesentlichen Charakter seiner Handlungsweise finden, daß er *weniger, als sonst geschieht, einen Unterschied macht zwischen sich und anderen.* Wenn eben dieser Unterschied, in den Augen manches andern, so groß ist, daß fremdes Leiden dem Boshaften unmittelbare Freude, dem Ungerechten ein willkommenes Mittel zum eigenen Wohlsein ist; wenn der bloß Gerechte dabei stehen bleibt, es nicht zu verursachen; wenn überhaupt die meisten Menschen unzählige Leiden anderer in ihrer Nähe wissen und kennen, aber sich nicht entschließen, sie zu mildern, weil sie selbst einige Entbehrung dabei übernehmen müßten; wenn also jedem von diesen allen ein mächtiger Unterschied obzuwalten scheint zwischen dem eigenen Ich und dem fremden; so ist hingegen jenem Edlen, den wir uns denken, dieser Unterschied nicht so bedeutend; das principium individuationis, die Form der Erscheinung, befängt ihn nicht mehr so fest; sondern das Leiden, welches er an andern sieht, geht ihn fast so nahe an, wie sein eigenes: er sucht daher das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen, versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern. Er wird inne, daß der Unterschied zwischen ihm und anderen, welcher dem Bösen eine so große Kluft ist, nur einer vergänglichen täuschenden Erscheinung angehört: er erkennt, unmittel-

bar und ohne Schlüsse, daß das An-sich seiner eigenen Erscheinung auch das der fremden ist, nämlich jener Wille zum Leben, welcher das Wesen jeglichen Dinges ausmacht und in allem lebt; ja, daß dieses sich sogar auf die Tiere und die ganze Natur erstreckt: daher wird er auch kein Tier quälen *).

Er ist jetzt so wenig imstande, andere darben zu lassen, während er selbst Ueberflüssiges und Entbehrliches hat, wie irgend jemand einen Tag Hunger leiden wird, um am folgenden mehr zu haben, als er genießen kann. Denn jenem, der die Werke der Liebe übt, ist der Schleier der Maja durchsichtig geworden, und die Täuschung des principii individuationis hat ihn verlassen.

Sich, sein Selbst, seinen Willen erkennt er in jedem Wesen, folglich auch in dem Leidenden. Die Verkehrtheit ist von ihm gewichen, mit welcher der Wille zum Leben, sich selbst verkennend, hier in einem Individuo flüchtige, gauklerische Wollüste genießt, und dafür dort in einem andern leidet und darbt, und so Qual verhängt und Qual duldet, nicht erkennend, daß er, wie Thyestes, sein eigenes Fleisch gierig verzehrt, und dann hier jammert über unverschuldetes Leid und dort frevelt ohne Scheu vor der Nemesis, immer und immer nur, weil er sich selbst verkennt in der fremden Erscheinung und daher die ewige Gerechtigkeit nicht wahrnimmt, befangen im principio individuationis, also überhaupt in jener Erkenntnisart, welche der Satz vom Grunde beherrscht. Von diesem Wahn und Blendwerk der Maja geheilt sein, und Werke der Liebe üben ist eins. Letzteres ist aber unausbleibliches Symptom jener Erkenntnis.

Das Gegenteil der Gewissenspein, deren Ursprung und Bedeutung oben erläutert worden, ist das gute Gewissen, die Befriedigung, welche wir nach jeder uneigennützigen Tat verspüren. Sie entspringt daraus, daß solche Tat, wie sie hervorgeht aus dem unmittelbaren Wiedererkennen unseres eigenen Wesens an sich auch in der fremden Erscheinung, uns auch wiede-

*) Das Recht des Menschen auf das Leben und die Kräfte der Tiere beruht darauf, daß, weil mit der Steigerung der Klarheit des Bewußtseins das Leiden sich gleichmäßig steigert, der Schmerz, welchen das Tier durch den Tod, oder die Arbeit leidet, noch nicht so groß ist, wie der, welchen der Mensch durch die bloße Entbehrung des Fleisches, oder der Kräfte des Tieres leiden würde, der Mensch daher in der Bejahung seines Daseins bis zur Verneinung des Daseins des Tieres gehen kann, und der Wille zum Leben im ganzen dadurch weniger Leiden trägt, als wenn man es umgekehrt hielte. Dies bestimmt zugleich den Grad des Gebrauchs, den der Mensch ohne Unrecht von den Kräften der Tiere machen darf, welchen man aber oft überschreitet, besonders bei Lasttieren und Jagdhunden; wogegen daher die Tätigkeit der Tierschutzgesellschaften besonders gerichtet ist. Auch erstreckt jenes Recht, meiner Ansicht nach, sich nicht auf Vivisektionen, zumal der oberen Tiere. Hingegen leidet das Insekt durch seinen Tod noch nicht so viel, wie der Mensch durch dessen Stich. — Die Hindu sehen dies nicht ein.

rum die Beglaubigung dieser Erkenntnis gibt, der Erkenntnis, daß unser wahres Selbst nicht bloß in der eigenen Person, dieser einzelnen Erscheinung, da ist, sondern in allem was lebt. Dadurch fühlt sich das Herz erweitert, wie durch den Egoismus zusammengezogen. Denn wie dieser unsern Anteil konzentriert auf die einzelne Erscheinung des eigenen Individui, wobei die Erkenntnis uns stets die zahllosen Gefahren, welche fortwährend diese Erscheinung bedrohen, vorhält, wodurch Aengstlichkeit und Sorge der Grundton unserer Stimmung wird; so verbreitet die Erkenntnis, daß alles Lebende ebensowohl unser eigenes Wesen an sich ist, wie die eigene Person, unsern Anteil auf alles Lebende: hiedurch wird das Herz erweitert. Durch den also verminderten Anteil am eigenen Selbst wird die ängstliche Sorge für dasselbe in ihrer Wurzel angegriffen und beschränkt: daher die ruhige, zuversichtliche Heiterkeit, welche tugendhafte Gesinnung und gutes Gewissen gibt, und das deutlichere Hervortreten derselben bei jeder guten Tat, indem diese den Grund jener Stimmung uns selber beglaubigt. Der Egoist fühlt sich von fremden und feindlichen Erscheinungen umgeben, und alle seine Hoffnung ruht auf dem eigenen Wohl. Der Gute lebt in einer Welt befreundeter Erscheinungen: das Wohl einer jeden derselben ist sein eigenes. Wenn daher gleich die Erkenntnis des Menschenloses überhaupt seine Stimmung nicht zu einer fröhlichen macht, so gibt die bleibende Erkenntnis seines eigenen Wesens in allem Lebenden ihm doch eine gewisse Gleichmäßigkeit und selbst Heiterkeit der Stimmung. Denn der über unzählige Erscheinungen verbreitete Anteil kann nicht so beängstigen, wie der auf *eine* konzentrierte. Die Zufälle, welche die Gesamtheit der Individuen treffen, gleichen sich aus, während die dem einzelnen begegnenden Glück oder Unglück herbeiführen.

Wenn nun also andere Moralprinzipien aufstellten, die sie als Vorschriften zur Tugend und notwendig zu befolgende Gesetze hingaben, ich aber, wie schon gesagt, dergleichen nicht kann, indem ich dem ewig freien Willen kein Soll noch Gesetz vorzuhalten habe; so ist dagegen, im Zusammenhange meiner Betrachtung, das jenem Unternehmen gewissermaßen Entsprechende und Analoge jene rein theoretische Wahrheit, als deren bloße Ausführung auch das Ganze meiner Darstellung angesehen werden kann, daß nämlich der Wille das An-sich jeder Erscheinung, selbst aber, als solches, von den Formen dieser und dadurch von der Vielheit frei ist: welche Wahrheit ich, in bezug auf das Handeln, nicht würdiger auszudrücken weiß, als durch die schon erwähnte Formel des Veda: „Tat twam asi!“ („Dieses bist du!“) Wer

sie mit klarer Erkenntnis und fester inniger Ueberzeugung über jedes Wesen, mit dem er in Berührung kommt, zu sich selber auszusprechen vermag; der ist eben damit aller Tugend und Seligkeit gewiß und auf dem geraden Wege zur Erlösung.

Bevor ich nun aber weiter gehe und, als das letzte meiner Darstellung zeige, wie die Liebe, als deren Ursprung und Wesen wir die Durchschauung des principii individuationis erkennen, zur Erlösung, nämlich zum gänzlichen Aufgeben des Willens zum Leben, d. h. alles Wollens führt, und auch, wie ein anderer Weg, minder sanft, jedoch häufiger den Menschen eben dahin bringt, muß zuvor hier ein paradoxer Satz ausgesprochen und erläutert werden, nicht weil er ein solcher, sondern weil er wahr ist und zur Vollständigkeit meines darzulegenden Gedankens gehört. Es ist dieser: „Alle Liebe (αγαπη, caritas) ist Mitleid".

§ 67.

Wir haben gesehen, wie aus der Durchschauung des principii individuationis im geringern Grade die Gerechtigkeit, im höhern die eigentliche Güte der Gesinnung hervorging, welche sich als reine, d. h. uneigennützige Liebe gegen andere zeigte. Wo nun diese vollkommen wird, setzt sie das fremde Individuum und sein Schicksal dem eigenen völlig gleich: weiter kann sie nie gehen, da kein Grund vorhanden ist, das fremde Individuum dem eigenen vorzuziehen. Wohl aber kann die Mehrzahl der fremden Individuen, deren ganzes Wohlsein oder Leben in Gefahr ist, die Rücksicht auf das eigene Wohl des einzelnen überwiegen. In solchem Falle wird der zur höchsten Güte und zum vollendeten Edelmut gelangte Charakter sein Wohl und sein Leben gänzlich zum Opfer bringen für das Wohl vieler anderen: so starb Kodros, so Leonidas, so Regulus, so Decius Mus, so Arnold von Winkelried, so jeder, der freiwillig und bewußt für die Seinigen, für das Vaterland, in den gewissen Tod geht. Auch steht auf dieser Stufe jeder, der zur Behauptung dessen, was der gesamten Menschheit zum Wohle gereicht und rechtmäßig angehört, d. h. für allgemeine, wichtige Wahrheiten und für Vertilgung großer Irrtümer, Leiden und Tod willig übernimmt: so starb Sokrates, so Jordanus Brunus, so fand mancher Held der Wahrheit den Tod auf dem Scheiterhaufen, unter den Händen der Priester.

Nunmehr aber habe ich, in Hinsicht auf das oben ausgesprochene Paradoxon, daran zu erinnern, daß wir früher dem Leben im ganzen das Leiden wesentlich und von ihm unzertrenn-

lich gefunden haben, und daß wir einsahen, wie jeder Wunsch aus einem Bedürfnis, einem Mangel, einem Leiden hervorgeht, daß daher jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Glück ist, daß die Freuden zwar dem Wunsche lügen, sie wären ein positives Gut, in Wahrheit aber nur negativer Natur sind und nur das Ende eines Uebels. Was daher auch Güte, Liebe und Edelmut für andere tun, ist immer nur Linderung ihrer Leiden, und folglich ist, was sie bewegen kann zu guten Taten und Werken der Liebe, immer nur die Erkenntnis des fremden Leidens, aus dem eigenen unmittelbar verständlich und diesem gleichgesetzt. Hieraus aber ergibt sich, daß die reine Liebe (αγαπη, caritas) ihrer Natur nach Mitleid ist; das Leiden, welches sie lindert, mag nun ein großes oder ein kleines, wohin jeder unbefriedigte Wunsch gehört, sein. Wir werden daher keinen Anstand nehmen, im geraden Widerspruch mit Kant, der alles wahrhaft Gute und alle Tugend allein für solche anerkennen will, wenn sie aus der abstrakten Reflexion und zwar dem Begriffe der Pflicht und des kategorischen Imperativs hervorgegangen ist, und der gefühltes Mitleid für Schwäche, keineswegs für Tugend erklärt, — im geraden Widerspruch mit Kant zu sagen: der bloße Begriff ist für die echte Tugend so unfruchtbar, wie für die echte Kunst: alle wahre und reine Liebe ist Mitleid, und jede Liebe, die nicht Mitleid ist, ist Selbstsucht. Selbstsucht ist der ερως; Mitleid ist die αγαπη. Mischungen von beiden finden häufig statt. Sogar die echte Freundschaft ist immer Mischung von Selbstsucht und Mitleid: erstere liegt im Wohlgefallen an der Gegenwart des Freundes, dessen Individualität der unserigen entspricht, und sie macht fast immer den größten Teil aus; Mitleid zeigt sich in der aufrichtigen Teilnahme an seinem Wohl und Wehe und den uneigennützigen Opfern, die man diesem bringt. Sogar Spinoza sagt: Benevolentia nihil aliud est, quam cupiditas ex commiseratione orta. (Eth. III, pr. 27, cor. 3, schol.) Als Bestätigung unseres paradoxen Satzes mag man bemerken, daß Ton und Worte der Sprache und Liebkosungen der reinen Liebe ganz zusammenfallen mit dem Tone des Mitleids: beiläufig auch, daß im Italienischen Mitleid und reine Liebe durch dasselbe Wort pietà bezeichnet werden.

Auch ist hier die Stelle zur Erörterung einer der auffallendesten Eigenheiten der menschlichen Natur, des Weinens, welches, wie das Lachen, zu den Aeußerungen gehört, die ihn vom Tiere unterscheiden. Das Weinen ist keineswegs geradezu Aeußerung des Schmerzes: denn bei den wenigsten Schmerzen

wird geweint. Meines Erachtens weint man sogar nie unmittelbar über den empfundenen Schmerz, sondern immer nur über dessen Wiederholung in der Reflexion. Man geht nämlich von dem empfundenen Schmerz, selbst wann er körperlich ist, über zu einer bloßen Vorstellung desselben, und findet dann seinen eigenen Zustand so bemitleidenswert, daß, wenn ein anderer der Dulder wäre, man voller Mitleid und Liebe ihm helfen zu werden fest und aufrichtig überzeugt ist: nun aber ist man selbst der Gegenstand seines eigenen aufrichtigen Mitleids: mit der hilfreichsten Gesinnung ist man selbst der Hilfsbedürftige, fühlt, das man mehr duldet, als man einen andern dulden sehen könnte, und in dieser sonderbar verflochtenen Stimmung, wo das unmittelbar gefühlte Leid erst auf einem doppelten Umwege wieder zur Perzeption kommt, als fremdes vorgestellt, als solches mitgefühlt und dann plötzlich wieder als unmittelbar eigenes wahrgenommen wird, — schafft sich die Natur durch jenen sonderbaren körperlichen Krampf Erleichterung. — Das Weinen ist demnach Mitleid mit sich selbst oder das auf seinen Ausgangspunkt zurückgeworfene Mitleid. Es ist daher durch Fähigkeit zur Liebe und zum Mitleid und durch Phantasie bedingt; daher weder hartherzige, noch phantasielose Menschen leicht weinen, und das Weinen sogar immer als Zeichen eines gewissen Grades von Güte des Charakters angesehen wird und den Zorn entwaffnet, weil man fühlt, daß wer noch weinen kann, auch notwendig der Liebe, d. h. des Mitleids gegen andere fähig sein muß, eben weil dieses, auf die beschriebene Weise, in jene zum Weinen führende Stimmung eingeht. — Ganz der aufgestellten Erklärung gemäß ist die Beschreibung, welche Petrarka, sein Gefühl naiv und wahr aussprechend, vom Entstehen seiner eigenen Tränen macht:

I vo pensando: e nel pensar m' assale
Una pietà si forte di me stesso.
Che mi conduce spesso,
Ad alto lagrimar, ch' i non soleva*).

Auch bestätigt sich das Gesagte dadurch, daß Kinder, die einen Schmerz erlitten, meistens erst dann weinen, wenn man sie beklagt, also nicht über den Schmerz, sondern über die Vorstellung desselben. — Wann wir nicht durch eigene, sondern durch fremde Leiden zum Weinen bewegt werden; so geschieht dies dadurch, daß wir uns in der Phantasie lebhaft an die Stelle des Leidenden versetzen, oder auch in seinem Schicksal das Los

*) Indem ich gedankenvoll wandele, überfällt mich ein so starkes Mitleid mit mir selber, daß ich oft laut weinen muß; was ich doch sonst nicht pflegte.

der ganzen Menschheit und folglich vor allem unser eigenes erblicken, und also durch einen weiten Umweg immer doch wieder über uns selbst weinen, Mitleid mit uns selbst empfinden. Dies scheint auch ein Hauptgrund des durchgängigen, also natürlichen Weinens bei Todesfällen zu sein. Es ist nicht sein Verlust, den der Trauernde beweint: solcher egoistischer Tränen würde man sich schämen; statt daß er bisweilen sich schämt, nicht zu weinen. Zunächst beweint er freilich das Los des Gestorbenen; jedoch weint er auch, wenn diesem, nach langen, schweren und unheilbaren Leiden, der Tod eine wünschenswerte Erlösung war. Hauptsächlich also ergreift ihn Mitleid über das Los der gesamten Menschheit, welche der Endlichkeit anheimgefallen ist, der zufolge jedes so strebsame, oft so tatenreiche Leben verlöschen und zu nichts werden muß: in diesem Lose der Menschheit aber erblickt er vor allem sein eigenes, und zwar um so mehr, je näher ihm der Verstorbene stand, daher am meisten, wenn es sein Vater war. Wenn auch diesem durch Alter und Krankheit das Leben eine Qual und durch seine Hilflosigkeit dem Sohn eine schwere Bürde war; so weint er doch heftig über den Tod des Vaters: aus dem angegebenen Grunde*).

§ 68.

Nach dieser Abschweifung über die Identität der reinen Liebe mit dem Mitleid, welches letzteren Zurückwendung auf das eigene Individuum das Phänomen des Weinens zum Symptom hat, nehme ich den Faden unserer Auslegung der ethischen Bedeutung des Handelns wieder auf, um nunmehr zu zeigen, wie aus derselben Quelle, aus welcher alle Güte, Liebe, Tugend und Edelmut entspringt, zuletzt auch dasjenige hervorgeht, was ich die Verneinung des Willens zum Leben nenne.

Wie wir früher Haß und Bosheit bedingt sahen durch den Egoismus und diesen beruhen auf dem Befangensein der Erkenntnis im principio individuationis; so fanden wir als den Ursprung und das Wesen der Gerechtigkeit, sodann, wann es weiter geht, der Liebe und des Edelmuts, bis zu den höchsten Graden, die Durchschauung jenes principii individuationis, welche allein, indem sie den Unterschied zwischen dem eigenen und den fremden Individuen aufhebt, die vollkommene Güte der Gesinnung, bis zur uneigennützigsten Liebe und zur groß-

*) Hiezu Kap. 47 des zweiten Bandes. Es ist wohl kaum nötig, zu erinnern, daß die ganze §§ 61—67 im Umriß aufgestellte Ethik ihre ausführlichere und vollendetere Darstellung erhalten hat in meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral.

mütigsten Selbstaufopferung für andere, möglich macht und erklärt.

Ist nun aber dieses Durchschauen des principii individuationis, diese unmittelbare Erkenntnis der Identität des Willens in allen seinen Erscheinungen, in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden; so wird sie sofort einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wenn nämlich vor den Augen eines Menschen jener Schleier der Maja, das principium individuationis, so sehr gelüftet ist, daß derselbe nicht mehr den egoistischen Unterschied zwischen seiner Person und der fremden macht, sondern an den Leiden der anderen Individuen so viel Anteil nimmt, wie an seinen eigenen, und dadurch nicht nur im höchsten Grade hilfreich ist, sondern sogar bereit, sein eigenes Individuum zu opfern, sobald mehrere fremde dadurch zu retten sind; dann folgt von selbst, daß ein solcher Mensch, der in allen Wesen sich, sein innerstes und wahres Selbst erkennt, auch die endlosen Leiden alles Lebenden als die seinen betrachten und so den Schmerz der ganzen Welt sich zueignen muß. Ihm ist kein Leiden mehr fremd. Alle Qualen anderer, die er sieht und so selten zu lindern vermag, alle Qualen, von denen er mittelbare Kunde hat, ja die er nur als möglich erkennt, wirken auf seinen Geist, wie seine eigenen. Es ist nicht mehr das wechselnde Wohl und Wehe seiner Person, was er im Auge hat, wie dies bei dem noch im Egoismus befangenen Menschen der Fall ist; sondern, da er das principium individuationis durchschaut, liegt ihm alles gleich nahe. Er erkennt das Ganze, faßt das Wesen desselben auf, und findet es in einem steten Vergehen, nichtigem Streben, innerm Widerstreit und beständigem Leiden begriffen, sieht, wohin er auch blickt, die leidende Menschheit und die leidende Tierheit, und eine hinschwindende Welt. Dieses alles aber liegt ihm jetzt so nahe, wie dem Egoisten nur seine eigene Person. Wie sollte er nun, bei solcher Erkenntnis der Welt, ebendieses Leben durch stete Willensakte bejahen und eben dadurch sich ihm immer fester verknüpfen, es immer fester an sich drücken? Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt, und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Wollens werden; so wird hingegen jene beschriebene Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich nunmehr vom Leben ab: ihm schaudert jetzt vor dessen Genüssen, in denen er die Bejahung desselben erkennt. Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung,

der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit. — Wenn uns anderen, welche noch der Schleier der Maja umfängt, auch zuzeiten, im schwer empfundenen eigenen Leiden, oder im lebhaft erkannten fremden, die Erkenntnis der Nichtigkeit und Bitterkeit des Lebens nahe tritt, und wir durch völlige und auf immer entschiedene Entsagung den Begierden ihren Stachel abbrechen, allem Leiden den Zugang verschließen, uns reinigen und heiligen möchten; so umstrickt uns doch bald wieder die Täuschung der Erscheinung, und ihre Motive setzen den Willen aufs neue in Bewegung: wir können uns nicht losreißen. Die Lockungen der Hoffnung, die Schmeichelei der Gegenwart, die Süße der Genüsse, das Wohlsein, welches unserer Person mitten im Jammer einer leidenden Welt, unter der Herrschaft des Zufalls und des Irrtums, zuteil wird, zieht uns zu ihr zurück und befestigt aufs neue die Banden. Darum sagt Jesus: „Es ist leichter, daß ein Ankertau durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Reicher ins Reich Gottes komme."

Vergleichen wir das Leben einer Kreisbahn aus glühenden Kohlen, mit einigen kühlen Stellen, welche Bahn wir unablässig zu durchlaufen hätten; so tröstet den im Wahn Befangenen die kühle Stelle, auf der er jetzt eben steht, oder die er nahe vor sich sieht, und er fährt fort, die Bahn zu durchlaufen. Jener aber, der das principium individuationis durchschauend, das Wesen der Dinge an sich und dadurch das Ganze erkennt, ist solchen Trostes nicht mehr empfänglich: er sieht sich an allen Stellen zugleich und tritt heraus. Sein Wille wendet sich, bejaht nicht mehr sein eigenes, sich in der Erscheinung spiegelndes Wesen, sondern verneint es. Das Phänomen, wodurch dieses sich kund gibt, ist der Uebergang von der Tugend zur Askesis. Nämlich es genügt ihm nicht mehr, andere sich selbst gleich zu lieben und für sie so viel zu tun, wie für sich; sondern es entsteht in ihm ein Abscheu vor dem Wesen, dessen Ausdruck seine eigene Erscheinung ist, dem Willen zum Leben, dem Kern und Wesen jener als jammervoll erkannten Welt. Er verleugnet daher ebendieses in ihm erscheinende und schon durch seinen Leib ausgedrückte Wesen, und sein Tun straft jetzt seine Erscheinung Lügen, tritt in offenen Widerspruch mit derselben. Wesentlich nichts anderes, als Erscheinung des Willens, hört er auf, irgend etwas zu wollen, hütet sich, seinen Willen an irgend etwas zu hängen, sucht die größte Gleichgültigkeit gegen alle Dinge in sich zu befestigen. — Sein Leib, gesund und stark, spricht durch Genitalien den Geschlechtstrieb aus; aber er verneint den Willen und straft den Leib Lügen: er will keine Geschlechtsbefriedigung,

unter keiner Bedingung. Freiwillige, vollkommene Keuschheit ist der erste Schritt in der Aszese oder der Verneinung des Willens zum Leben. Sie verneint dadurch die über das individuelle Leben hinausgehende Bejahung des Willens und gibt damit die Anzeige, daß mit dem Leben dieses Leibes auch der Wille, dessen Erscheinung er ist, sich aufhebt. Die Natur, immer wahr und naiv, sagt aus, daß, wenn diese Maxime allgemein würde, das Menschengeschlecht ausstürbe: und nach dem, was im zweiten Buch über den Zusammenhang aller Willenserscheinungen gesagt ist, glaube ich annehmen zu können, daß mit der höchsten Willenserscheinung auch der schwächere Widerschein derselben, die Tierheit, wegfallen würde; wie mit dem vollen Lichte auch die Halbschatten verschwinden. Mit gänzlicher Aufhebung der Erkenntnis schwände dann auch von selbst die übrige Welt in Nichts; da ohne Subjekt kein Objekt. Ich möchte sogar hierauf eine Stelle im Veda beziehen, wo es heißt: „Wie in dieser Welt hungrige Kinder sich um ihre Mutter drängen, so harren alle Wesen des heiligen Opfers." (Asiatic researches, Bd. 8. Colebrooke, On the Vedas, der Auszug aus Sama-Veda: steht auch in Colebrookes Miscellaneous essays, Bd. 1, S. 88.) Opfer bedeutet Resignation überhaupt, und die übrige Natur hat ihre Erlösung vom Menschen zu erwarten, welcher Priester und Opfer zugleich ist. Ja, es verdient als höchst merkwürdig angeführt zu werden, daß dieser Gedanke auch von dem bewunderungswürdigen und unabsehbar tiefen Angelus Silesius ausgedrückt worden ist, in dem Verslein, überschrieben „Der Mensch bringt alles zu Gott"; es lautet:

„Mensch! alles liebet dich; um dich ist sehr Gedrange:
Es läuft dir alles zu, daß es zu Gott gelange."

Aber ein noch größerer Mystiker, Meister Eckhard, dessen wundervolle Schriften durch die Ausgabe von Franz Pfeiffer jetzt endlich (1857) zugänglich geworden sind, sagt daselbst, S. 459, ganz im hier erörterten Sinne: „Ich bewähre dies mit Christo, da er sagt, wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen (Joh. 12, 32). So soll der gute Mensch alle Dinge hinauftragen zu Gott, in ihren ersten Ursprung. Dies bewähren uns die Meister, daß alle Kreaturen sind gemacht um des Menschen willen. Dies prüfet an allen Kreaturen, daß eine Kreatur die andere nützet: das Rind das Gras, der Fisch das Wasser, der Vogel die Luft, das Tier den Wald. So kommen alle Kreaturen dem guten Menschen zu Nutz: eine Kreatur in der andern trägt ein guter Mensch zu Gott." Er will sagen:

dafür daß der Mensch, in und mit sich selbst, auch die Tiere erlöst, benutzt er sie in diesem Leben. — Sogar scheint mir die schwierige Bibelstelle Röm. 8, 21—24 in diesem Sinne auszulegen zu sein.

Auch im Buddhaismus fehlt es nicht an Ausdrücken der Sache: z. B. als Buddha, noch als Bodhisatwa, sein Pferd zum letzten Male, nämlich zur Flucht aus der väterlichen Residenz in die Wüste, satteln läßt, spricht er zu demselben den Vers: „Schon lange Zeit bist du im Leben und im Tode da; jetzt aber sollst du aufhören zu tragen und zu schleppen. Nur diesmal noch, o Kantakana, trage mich von hinnen, und wann ich werde das Gesetz erlangt haben (Buddha geworden sein), werde ich deiner nicht vergessen." (Foe Koue Ki, trad. p. Abel Rémusat, S. 233.)

Die Aszesis zeigt sich sodann ferner in freiwilliger und absichtlicher Armut, die nicht nur per accidens entsteht, indem das Eigentum weggegeben wird, um fremde Leiden zu mildern, sondern hier schon Zweck an sich ist, dienen soll als stete Mortifikation des Willens, damit nicht die Befriedigung der Wünsche, die Süße des Lebens, den Willen wieder aufrege, gegen welchen die Selbsterkenntnis Abscheu gefaßt hat. Der zu diesem Punkt Gelangte spürt als belebter Leib, als konkrete Willenserscheinung, noch immer die Anlage zum Wollen jeder Art: aber er unterdrückt sie absichtlich, indem er sich zwingt, nichts zu tun von allem, was er wohl möchte, hingegen alles zu tun, was er nicht möchte, selbst wenn es keinen weitern Zweck hat, als ebenden, zur Mortifikation des Willens zu dienen. Da er den in seiner Person erscheinenden Willen selbst verneint, wird er nicht widerstreben, wann ein anderer dasselbe tut, d. h. ihm Unrecht zufügt: darum ist ihm jedes von außen, durch Zufall oder fremde Bosheit, auf ihn kommende Leiden willkommen, jeder Schaden, jede Schmach, jede Beleidigung: er empfängt sie freudig, als die Gelegenheit, sich selber die Gewißheit zu geben, daß er den Willen nicht mehr bejaht, sondern freudig die Partei jedes Feindes der Willenserscheinung, die seine eigene Person ist, ergreift. Er erträgt daher solche Schmach und Leiden mit unerschöpflicher Geduld und Sanftmut, vergilt das Böse, ohne Ostentation, mit Gutem, und läßt das Feuer des Zornes so wenig, als das der Begierde je in sich wieder erwachen. Wie den Willen selbst, so mortifiziert er die Sichtbarkeit, die Objektität desselben, den Leib: er nährt ihn kärglich, damit sein üppiges Blühen und Gedeihen nicht auch den Willen, dessen bloßer Ausdruck und Spiegel er ist, neu belebe und stärker anrege. So greift er zum

Fasten, ja er greift zur Kasteiung und Selbstpeinigung, um durch stetes Entbehren und Leiden den Willen mehr und mehr zu brechen und zu töten, den er als die Quelle des eigenen und der Welt leidenden Daseins erkennt und verabscheut. — Kommt endlich der Tod, der diese Erscheinung jenes Willens auflöst, dessen Wesen hier, durch freie Verneinung seiner selbst, schon längst, bis auf den schwachen Rest, der als Belebung dieses Leibes erschien, abgestorben war; so ist er, als ersehnte Erlösung, hoch willkommen und wird freudig empfangen. Mit ihm endigt hier nicht, wie bei anderen, bloß die Erscheinung; sondern das Wesen selbst ist aufgehoben, welches hier nur noch in der Erscheinung und durch sie ein schwaches Dasein hatte*); welches letzte mürbe Band nun auch zerreißt. Für den, welcher so endet, hat zugleich die Welt geendigt.

Und was ich hier mit schwacher Zunge und nur in allgemeinen Ausdrücken geschildert habe, ist nicht etwa ein selbsterfundenes philosophisches Märchen und nur von heute: nein, es war das beneidenswerte Leben gar vieler Heiligen und schönen Seelen unter den Christen, und noch mehr unter den Hindus und Buddhaisten, auch unter anderen Glaubensgenossen. So sehr verschiedene Dogmen auch ihrer Vernunft eingeprägt waren, sprach dennoch sich die innere, unmittelbare intuitive Erkenntnis, von welcher allein alle Tugend und Heiligkeit ausgehen kann, auf die gleiche und nämliche Weise durch den Lebenswandel aus. Denn auch hier zeigt sich der in unserer ganzen Betrachtung so wichtige und überall durchgreifende, bisher zu wenig beachtete, große Unterschied zwischen der intuitiven und der abstrakten Erkenntnis. Zwischen beiden ist eine weite Kluft, über welche, in Hinsicht auf die Erkenntnis des Wesens der Welt, allein die Philosophie führt. Intuitiv nämlich, oder in concreto, ist sich eigentlich jeder Mensch aller philosophischen Wahrheiten bewußt: sie aber in sein abstraktes Wissen, in die Reflexion zu bringen, ist das Geschäft des Philosophen, der weiter nichts soll, noch kann.

Vielleicht ist also hier zum ersten Male, abstrakt und rein von allem Mythischen, das innere Wesen der Heiligkeit, Selbstverleugnung, Ertötung des Eigenwillens, Askesis, ausgesprochen

*) Dieser Gedanke ist durch ein schönes Gleichnis ausgedrückt, in der uralten philosophischen Sanskritschrift „Sankhya Karika“: „Dennoch bleibt die Seele eine Weile mit dem Leibe bekleidet; wie die Töpferscheibe, nachdem das Gefäß vollendet ist, noch zu wirbeln fortfährt, infolge des früher erhaltenen Stoßes. Erst wenn die erleuchtete Seele sich vom Leibe trennt und für sie die Natur aufhört, tritt ihre gänzliche Erlösung ein.“ Colebrooke, „On the philosophy of the Hindus: Miscellaneous essays“, Bd. 1, S 259 Desgleichen in der „Sankhya Karica by Horace Wilson“, §. 67, S. 184.

als Verneinung des Willens zum Leben, eintretend, nachdem ihm die vollendete Erkenntnis seines eigenen Wesens zum Quietiv alles Wollens geworden. Hingegen unmittelbar erkannt und durch die Tat ausgesprochen haben es alle jene Heiligen und Aszeten, die, bei gleicher innerer Erkenntnis, eine sehr verschiedene Sprache führten, gemäß den Dogmen, die sie einmal in ihre Vernunft aufgenommen hatten, und welchen zufolge ein indischer Heiliger, ein christlicher, ein lamaischer, von seinem eigenen Tun, jeder sehr verschiedene Rechenschaft geben muß, was aber für die Sache ganz gleichgültig ist. Ein Heiliger kann voll des absurdesten Aberglaubens sein, oder er kann umgekehrt ein Philosoph sein: beides gilt gleich. Sein Tun allein beurkundet ihn als Heiligen: denn es geht, in moralischer Hinsicht, nicht aus der abstrakten, sondern aus der intuitiv aufgefaßten, unmittelbaren Erkenntnis der Welt und ihres Wesens hervor, und wird von ihm nur zur Befriedigung seiner Vernunft durch irgendein Dogma ausgelegt. Es ist daher so wenig nötig, daß der Heilige ein Philosoph, als daß der Philosoph ein Heiliger sei: so wie es nicht nötig ist, daß ein vollkommen schöner Mensch ein großer Bildhauer, oder daß ein großer Bildhauer auch selbst ein schöner Mensch sei. Ueberhaupt ist es eine seltsame Anforderung an einen Moralisten, daß er keine andere Tugend empfehlen soll, als die er selbst besitzt. Das ganze Wesen der Welt abstrakt, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen, und es so als reflektiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen: dieses und nichts anderes ist Philosophie. Ich erinnere an die im ersten Buche angeführte Stelle des Bako von Verulam.

Aber eben auch nur abstrakt und allgemein und daher kalt ist meine obige Schilderung der Verneinung des Willens zum Leben, oder des Wandels einer schönen Seele, eines resignierten, freiwillig büßenden Heiligen. Wie die Erkenntnis, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht, eine intuitive ist und keine abstrakte; so findet sie ihren vollkommenen Ausdruck auch nicht in abstrakten Begriffen, sondern allein in der Tat und dem Wandel. Daher um völliger zu verstehen, was wir philosophisch als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, hat man die Beispiele aus der Erfahrung und Wirklichkeit kennen zu lernen. Freilich wird man sie nicht in der täglichen Erfahrung antreffen: nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt, sagt Spinoza vortrefflich. Man wird sich also, wenn nicht durch ein besonders günstiges Schicksal zum

Augenzeugen gemacht, mit den Lebensbeschreibungen solcher Menschen begnügen müssen. Die indische Literatur ist, wie wir schon aus dem wenigen, was wir bis jetzt durch Uebersetzungen kennen, sehen, sehr reich an Schilderungen des Lebens der Heiligen, der Büßenden, Samanäer, Saniassis usw. genannt. Selbst die bekannte, wiewohl keineswegs in jeder Hinsicht lobenswerte „Mythologie des Indous par Mad. de Polier" enthält viele vortreffliche Beispiele dieser Art. (Besonders im 13. Kapitel des zweiten Bandes.) Auch unter den Christen fehlt es nicht an Beispielen zu der bezweckten Erläuterung. Man lese die meistens schlecht geschriebenen Biographien derjenigen Personen, welche bald heilige Seelen, bald Pietisten, Quietisten, fromme Schwärmer usw. genannt sind. Sammlungen solcher Biographien sind zu verschiedenen Zeiten gemacht, wie Tersteegens „Leben heiliger Seelen", Reiz' „Geschichte der Wiedergeborenen", in unseren Tagen eine Sammlung von Kanne, die unter vielem Schlechten doch auch manches Gute enthält, wohin ich besonders das „Leben der Beata Sturmin" zähle. Ganz eigentlich gehört hieher das Leben des heiligen Franziskus von Assisi, dieser wahren Personifikation der Aszese, und Vorbildes aller Bettelmönche. Sein Leben, von seinem jüngeren Zeitgenossen, dem auch als Scholastiker berühmten heiligen Bonaventura beschrieben, ist neuerlich wieder aufgelegt worden: „Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata" (Soest 1847), nachdem kurz vorher eine sorgfältige, ausführliche und alle Quellen benutzende Biographie desselben in Frankreich erschienen war: „Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan" (1845). — Als orientalische Parallele zu diesen Klosterschriften haben wir das höchst lesenswerte Buch von Spence Hardy: „Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha" (1850). Es zeigt uns dieselbe Sache in einem andern Gewande. Auch sieht man, wie gleichgültig es ihr ist, ob sie von einer theistischen, oder einer atheistischen Religion ausgeht. — Vorzüglich aber kann ich, als ein spezielles, höchst ausführliches Beispiel und faktische Erläuterung der von mir aufgestellten Begriffe, die Autobiographie der Frau von Guion empfehlen, welche schöne und große Seele, deren Andenken mich stets mit Ehrfurcht erfüllt, kennen zu lernen und dem Vortrefflichen ihrer Gesinnung, mit Nachsicht gegen den Aberglauben ihrer Vernunft, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, jedem Menschen besserer Art ebenso erfreulich sein muß, als jenes Buch bei den Gemeindenkenden, d. h. der Mehrzahl, stets im schlechten Kredit stehen wird, weil

durchaus und überall jeder nur das schätzen kann, was ihm einigermaßen analog ist und wozu er wenigstens eine schwache Anlage hat. Dies gilt wie vom Intellektuellen, so auch vom Ethischen. Gewissermaßen könnte man als ein hiehergehöriges Beispiel sogar die bekannte französische Biographie Spinozas betrachten, wenn man nämlich als Schlüssel zu derselben jenen herrlichen Eingang zu seiner sehr ungenügenden Abhandlung „De emendatione intellectus" gebraucht, welche Stelle ich zugleich als das wirksamste mir bekannt gewordene Besänftigungsmittel des Sturms der Leidenschaften anempfehlen kann. Endlich hat selbst der große Goethe, so sehr er Grieche ist, es nicht seiner unwürdig gehalten, uns diese schönste Seite der Menschheit im verdeutlichenden Spiegel der Dichtkunst zu zeigen, indem er uns in den „Bekenntnissen einer schönen Seele" das Leben der Fräulein Klettenberg idealisiert darstellte und später, in seiner eigenen Biographie, auch historische Nachricht davon gab; wie er uns denn auch das Leben des heiligen Philippo Neri sogar zweimal erzählt hat. — Die Weltgeschichte wird zwar immer und muß von den Menschen schweigen, deren Wandel die beste und allein ausreichende Erläuterung dieses wichtigen Punktes unserer Betrachtung ist. Denn der Stoff der Weltgeschichte ist ein ganz anderer, ja entgegengesetzter, nämlich nicht das Verneinen und Aufgeben des Willens zum Leben, sondern eben sein Bejahen und Erscheinen in unzähligen Individuen, in welchem seine Entzweiung mit sich selbst, auf dem höchsten Gipfel seiner Objektivation, mit vollendeter Deutlichkeit hervortritt, und nun uns bald die Ueberlegenheit des einzelnen durch seine Klugheit, bald die Gewalt der Menge durch ihre Masse, bald die Macht des sich zum Schicksal personifizierenden Zufalls, immer die Vergeblichkeit und Nichtigkeit des ganzen Strebens vor Augen bringt. Uns aber, die wir hier nicht den Faden der Erscheinungen in der Zeit verfolgen, sondern als Philosophen die ethische Bedeutung der Handlungen zu erforschen suchen und diese hier zum alleinigen Maßstabe für das uns Bedeutsame und Wichtige nehmen, wird doch wohl keine Scheu vor der stets bleibenden Stimmenmehrheit der Gemeinheit und Plattheit abhalten, zu bekennen, daß die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann, nicht der Welteroberer ist, sondern der Weltüberwinder, also in der Tat nichts anderes, als der stille und unbemerkte Lebenswandel eines solchen Menschen, dem diejenige Erkenntnis aufgegangen ist, infolge welcher er jenen alles erfüllenden und in allem treibenden und strebenden Willen zum

Leben aufgibt und verneint, dessen Freiheit erst hier, in ihm allein, hervortritt, wodurch nunmehr sein Tun das gerade Gegenteil des gewöhnlichen wird. Für den Philosophen sind also in dieser Hinsicht jene Lebensbeschreibungen heiliger, sich selbst verleugnender Menschen, so schlecht sie auch meistens geschrieben, ja mit Aberglauben und Unsinn vermischt vorgetragen sind, doch, durch die Bedeutsamkeit des Stoffes, ungleich belehrender und wichtiger, als selbst Plutarchos und Livius.

Zur nähern und vollständigen Kenntnis dessen, was wir, in der Abstraktion und Allgemeinheit unserer Darstellungsweise als Verneinung des Willens zum Leben ausdrücken, wird ferner sehr viel beitragen die Betrachtung der in diesem Sinn und von Menschen, die dieses Geistes voll waren, gegebenen ethischen Vorschriften, und diese werden zugleich zeigen, wie alt unsere Ansicht ist, so neu auch der rein philosophische Ausdruck derselben sein mag. Das uns zunächst Liegende ist das Christentum, dessen Ethik ganz in dem angegebenen Geiste ist und nicht nur zu den höchsten Graden der Menschenliebe, sondern auch zur Entsagung führt: welche letztere Seite zwar schon in den Schriften der Apostel als Keim sehr deutlich vorhanden ist, jedoch erst später sich völlig entwickelt und explicite ausgesprochen wird. Wir finden von den Aposteln vorgeschrieben: Liebe zum Nächsten, der Selbstliebe gleichwiegend, Wohltätigkeit, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohltun, Geduld, Sanftmut, Ertragung aller möglichen Beleidigungen ohne Widerstand, Enthaltsamkeit in der Nahrung zur Unterdrückung der Lust, Widerstand dem Geschlechtstriebe, wenn man es vermag, gänzlich. Wir sehen hier schon die ersten Stufen der Aszesis, oder eigentlichen Verneinung des Willens, welcher letztere Ausdruck ebendas besagt, was in den Evangelien das Verleugnen seiner selbst und Aufsichnehmen des Kreuzes genannt wird. (Math. 16, 24. 25; Mark. 8, 34. 35; Luk. 9, 23. 24; 14, 26. 27. 33.) Diese Richtung entwickelte sich bald mehr und mehr und gab den Büßenden, den Anachoreten und dem Mönchtum den Ursprung, welcher an sich rein und heilig war, aber eben darum den größten Teil der Menschen ganz unangemessen, daher das sich daraus Entwickelnde nur Heuchelei und Abscheulichkeit sein konnte: denn abusus optimi pessimus. Bei weiter gebildetem Christentum sehen wir nun jenen aszetischen Keim sich zur vollen Blüte entfalten, in den Schriften der christlichen Heiligen und Mystiker. Diese predigen neben der reinsten Liebe auch völlige Resignation, freiwillige, gänzliche Armut, wahre Gelassenheit,

vollkommene Gleichgültigkeit gegen alle weltlichen Dinge, Absterben dem eigenen Willen und Wiedergeburt in Gott, gänzliches Vergessen der eigenen Person und Versenken in die Anschauung Gottes. Eine vollständige Darstellung davon findet man in des Fénélon „Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure". Aber wohl nirgends ist der Geist des Christentums in dieser seiner Entwickelung so vollkommen und kräftig ausgesprochen, wie in den Schriften der deutschen Mystiker, also des Meister Eckhard und in dem mit Recht berühmten Buche „Die deutsche Theologie", von welchem Luther, in der dazu geschriebenen Vorrede, sagt, daß er aus keinem Buche, die Bibel und den Augustin ausgenommen, mehr gelernt, was Gott, Christus und der Mensch sei, als eben aus diesem, — dessen echten und unverfälschten Text wir jedoch erst im Jahre 1851 in der Stuttgarter Ausgabe von Pfeiffer erhalten haben. Die darin gegebenen Vorschriften und Lehren sind die vollständigste, auf tief innerster Ueberzeugung entsprungene Auseinandersetzung dessen, was ich als die Verneinung des Willens zum Leben dargestellt habe. Dort also hat man es näher kennen zu lernen, ehe man mit jüdisch-protestantischer Zuversicht darüber abspricht. In demselben vortrefflichen Geiste geschrieben, obwohl jenem Werke nicht ganz gleich zu schätzen, ist Taulers „Nachfolgung des armen Leben Christi", neben dessen „Medulla animae". Meines Erachtens verhalten die Lehren dieser echten christlichen Mystiker sich zu denen des Neuen Testaments, wie zum Wein der Weingeist. Oder: was im Neuen Testament uns wie durch Schleier und Nebel sichtbar wird, tritt in den Werken der Mystiker ohne Hülle, in voller Klarheit und Deutlichkeit uns entgegen. Endlich auch könnte man das Neue Testament als die erste, die Mystiker als die zweite Weihe betrachten — μικρα και μεγαλα μυστηρια.

Nun aber noch weiter entfaltet, vielseitiger ausgesprochen und lebhafter dargestellt, als in der christlichen Kirche und okzidentalischen Welt geschehen konnte, finden wir dasjenige, was wir Verneinung des Willens zum Leben genannt haben, in den uralten Werken der Sanskritsprache. Daß jene wichtige ethische Ansicht des Lebens hier eine noch weitergehende Entwickelung und entschiedenern Ausdruck erlangen konnte, ist vielleicht hauptsächlich dem zuzuschreiben, daß sie hier nicht von einem ihr ganz fremden Element beschränkt wurde, wie im Christentum die jüdische Glaubenslehre ist, zu welcher der erhabene Urheber jenes sich notwendig, teils bewußt und teils vielleicht selbst unbewußt, bequemen und ihr anfügen mußte, und wodurch das

Christentum aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt ist, von denen ich den rein ethischen vorzugsweise, ja ausschließlich den christlichen nennen und ihn von dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus unterscheiden möchte. Wenn, wie schon öfter und besonders in jetziger Zeit befürchtet worden ist, jene vortreffliche und heilbringende Religion einmal gänzlich in Verfall geraten könnte; so würde ich den Grund desselben allein darin suchen, daß sie nicht aus einem einfachen, sondern aus zwei ursprünglich heterogenen und nur mittelst des Weltlaufs zur Verbindung gekommenen Elementen besteht, durch deren aus ihrer ungleichen Verwandtschaft und Reaktion zum herangerückten Zeitgeist, entspringende Zersetzung, in solchem Fall die Auflösung hätte erfolgen müssen, nach welcher selbst jedoch der rein ethische Teil noch immer unversehrt bleiben müßte, weil er unzerstörbar ist. — In der Ethik der Hindus nun, wie wir sie schon jetzt, so unvollkommen unsere Kenntnis ihrer Literatur auch noch ist, auf das mannigfaltigste und kräftigste ausgesprochen finden in den Veden, Puranas, Dichterwerken, Mythen, Legenden ihrer Heiligen, Denksprüchen und Lebensregeln*), sehen wir vorgeschrieben: Liebe des Nächsten mit völliger Verleugnung aller Selbstliebe; die Liebe überhaupt nicht auf das Menschengeschlecht beschränkt, sondern alles Lebende umfassend; Wohltätigkeit bis zum Weggeben des täglich sauer Erworbenen; grenzenlose Geduld gegen alle Beleidiger; Vergeltung alles Bösen, so arg es auch sein mag, mit Gutem und Liebe; freiwillige und freudige Erduldung jeder Schmach; Enthaltung aller tierischen Nahrung; völlige Keuschheit und Entsagung aller Wollust für den, welcher eigentliche Heiligkeit anstrebt; Wegwerfung alles Eigentums, Verlassung jedes Wohnorts, aller Angehörigen, tiefe gänzliche Einsamkeit, zugebracht in stillschweigender Betrachtung, mit freiwilliger Buße und schrecklicher, langsamer Selbstpeinigung, zur gänzlichen Mortifikation des Willens, welche zuletzt bis zum freiwilligen Tode geht durch Hunger, auch durch Entgegengehen den Krokodilen, durch Herabstürzen vom geheiligten Felsengipfel im Himalaja, durch

*) Man sehe z. B. „Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron". Bd. 2, Nr. 138, 144, 145, 146. — „Mythologie des Indous par Mad. de Polier", Bd. 2, Kap. 13, 14, 15, 16, 17. — „Asiatisches Magazin", von Klaproth, im ersten Bande: „Ueber die Fo-Religion"; ebendaselbst „Bhaguat-Geeta" oder „Gespräche zwischen Kreeshna und Arjoon"; im zweiten Bande: „Moha-Mudgava". — Dann „Institutes of Hindu-Law, or the ordinances of Menu, from the Sanskrit by Wm. Jones", deutsch von Hüttner (1797); besonders das sechste und zwölfte Kapitel. — Endlich viele Stellen in den „Asiatic researches". (In den letzten vierzig Jahren ist die indische Literatur in Europa so angewachsen, daß, wenn ich jetzt diese Anmerkung der ersten Ausgabe vervollständigen wollte, sie ein paar Seiten füllen würde.)

lebendig Begrabenwerden, auch durch Hinwerfung unter die Räder des unter Gesang, Jubel und Tanz der Bajaderen die Götterbilder umherfahrenden ungeheuren Wagens. Und diesen Vorschriften, deren Ursprung über vier Jahrtausende weit hinausreicht, wird auch noch jetzt, so entartet in vielen Stücken jenes Volk ist, noch immer nachgelebt, von einzelnen selbst bis zu den äußersten Extremen*). Was sich so lange, unter einem so viele Millionen umfassenden Volke in Ausübung erhalten hat, während es die schwersten Opfer auflegt, kann nicht willkürlich ersonnene Grille sein, sondern muß im Wesen der Menschheit seinen Grund haben. Aber hiezu kommt, daß man sich nicht genugsam verwundern kann über die Einhelligkeit, welche man findet, wenn man das Leben eines christlichen Büßenden oder Heiligen und das eines indischen liest. Bei so grundverschiedenen Dogmen, Sitten und Umgebungen ist das Streben und das innere Leben beider ganz dasselbe. So auch in den Vorschriften für beide: so z. B. redet Tauler von der gänzlichen Armut, welche man suchen soll und welche darin besteht, daß man sich alles dessen völlig begibt und entäußert, daraus man irgendeinen Trost oder weltliches Genügen schöpfen könnte: offenbar, weil dieses alles dem Willen immer neue Nahrung gibt, auf dessen gänzliches Absterben es abgesehen ist: und als indisches Gegenstück sehen wir, in den Vorschriften des Fo, dem Saniassi, der ohne Wohnung und ganz ohne Eigentum sein soll, noch zuletzt anbefohlen, daß er auch nicht öfter sich unter denselben Baum lege, damit er auch nicht zu diesem Baum irgendeine Vorliebe oder Neigung fasse. Die christlichen Mystiker und die Lehrer der Vedantaphilosophie treffen auch darin zusammen, daß sie für den, der zur Vollkommenheit gelangt ist, alle äußeren Werke und Religionsübungen überflüssig erachten. — So viele Uebereinstimmung, bei so verschiedenen Zeiten und Völkern, ist ein faktischer Beweis, daß hier nicht, wie optimistische Plattheit es gern behauptet, eine Verschrobenheit und Verrücktheit der Gesinnung, sondern eine wesentliche und nur durch ihre Trefflichkeit sich selten hervortuende Seite der menschlichen Natur sich ausspricht.

Ich habe nunmehr die Quellen angegeben, aus welchen man unmittelbar und aus dem Leben geschöpft die Phänomene kennen lernen kann, in welchen die Verneinung des Willens zum Leben sich darstellt. Gewissermaßen ist dies der wichtigste Punkt

*) Bei der Prozession von Jaggernaut im Juni 1840 warfen sich elf Hindu unter den Wagen und kamen augenblicklich um. (Brief eines ostindischen Gutsbesitzers, in den „Times“ vom 30. Dezember 1840.)

unserer ganzen Betrachtung: dennoch habe ich ihn nur ganz im allgemeinen dargelegt; da es besser ist, auf diejenigen zu verweisen, welche aus unmittelbarer Erfahrung reden, als durch schwächere Wiederholung des von ihnen Gesagten dieses Buch ohne Not noch mehr anschwellen zu lassen.

Nur noch weniges will ich, zur allgemeinen Bezeichnung ihres Zustandes, hinzufügen. Wie wir oben den Bösen, durch die Heftigkeit seines Wollens, beständige, verzehrende, innere Qual leiden und den grimmigen Durst des Eigenwillens zuletzt, wenn alle Objekte des Wollens erschöpft sind, am Anblick fremder Pein kühlen sahen; so ist dagegen der, in welchem die Verneinung des Willens zum Leben aufgegangen ist, so arm, freudelos und voll Entbehrungen sein Zustand, von außen gesehen, auch ist, voll innerer Freudigkeit und wahrer Himmelsruhe. Es ist nicht der unruhige Lebensdrang, die jubelnde Freude, welche heftiges Leiden zur vorhergegangenen oder nachfolgenden Bedingung hat, wie sie den Wandel des lebenslustigen Menschen ausmachen; sondern es ist ein unerschütterlicher Friede, eine tiefe Ruhe und innige Heiterkeit, ein Zustand, zu dem wir, wenn er uns vor die Augen oder die Einbildungskraft gebracht wird, nicht ohne die größte Sehnsucht blicken können, indem wir ihn sogleich als das allein Rechte, alles andere unendlich überwiegende anerkennen, zu welchem unser besserer Geist uns das große sapere aude zuruft. Wir fühlen dann wohl, daß jede der Welt abgewonnene Erfüllung unserer Wünsche doch nur dem Almosen gleicht, welches den Bettler heute am Leben erhält, damit er morgen wieder hungere; die Resignation dagegen dem ererbten Landgut: es entnimmt den Besitzer alle Sorgen auf immer.

Es ist uns aus dem dritten Buche erinnerlich, daß die ästhetische Freude am Schönen, einem großen Teile nach, darin besteht, daß wir, in den Zustand der reinen Kontemplation tretend, für den Augenblick allem Wollen, d. h. allen Wünschen und Sorgen enthoben, gleichsam uns selbst los werden, nicht mehr das zum Behuf seines beständigen Wollens erkennende Individuum, das Korrelat des einzelnen Dinges, dem die Objekte zu Motiven werden, sondern das willensreine, ewige Subjekt des Erkennens, das Korrelat der Idee sind: und wir wissen, daß diese Augenblicke, wo wir, vom grimmen Willensdrange erlöst, gleichsam aus dem schweren Erdenäther auftauchen, die seligsten sind, welche wir kennen. Hieraus können wir abnehmen, wie selig das Leben eines Menschen sein muß, dessen Wille nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen, sondern auf immer beschwichtigt ist, ja gänzlich erloschen, bis auf jenen letzten glim-

menden Funken, der den Leib erhält und mit diesem erlöschen wird. Ein solcher Mensch, der, nach vielen bitteren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen: denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin und her reißen, unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm, wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann: und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt, ohne gewaltsamen Uebergang. Aus diesen Betrachtungen können wir verstehen lernen, in welchem Sinne die Guion, gegen das Ende ihrer Lebensbeschreibung, sich oft so äußert: „Mir ist alles gleichgültig: ich kann nichts mehr wollen: ich weiß oft nicht, ob ich da bin oder nicht.“ — Auch sei es mir vergönnt, um auszudrücken, wie nach dem Absterben des Willens, der Tod des Leibes (der ja nur die Erscheinung des Willens ist, mit dessen Aufhebung er daher alle Bedeutung verliert) nun nichts Bitteres mehr haben kann, sondern sehr willkommen ist, — die eigenen Worte jener heiligen Büßerin herzusetzen: obwohl sie nicht zierlich gewendet sind: „Midi de la gloire; jour où il n'y a plus de nuit; vie qui ne craint plus la mort, dans la mort même; parceque la mort a vaincu la mort, et que celui qui a souffert la première mort, ne goutera plus la seconde mort.“ (Vie de Mad. de Guion, Bd. 2, S. 13.)

Indessen dürfen wir doch nicht meinen, daß, nachdem durch die zum Quietiv gewordene Erkenntnis, die Verneinung des Willens zum Leben einmal eingetreten ist, sie nun nicht mehr wanke, und man auf ihr rasten könne, wie auf einem erworbenen Eigentum. Vielmehr muß sie durch steten Kampf immer aufs neue errungen werden. Denn da der Leib der Wille selbst ist, nur in der Form der Objektität, oder als Erscheinung in der Welt als Vorstellung; so ist, solange der Leib lebt, auch noch der ganze Wille zum Leben seiner Möglichkeit nach da, und strebt stets in die Wirklichkeit zu treten und von neuem mit seiner

ganzen Glut zu entbrennen. Daher finden wir im Leben heiliger Menschen jene geschilderte Ruhe und Seligkeit nur als die Blüte, welche hervortritt aus der steten Ueberwindung des Willens, und sehen, als den Boden, welchem sie entsprießt, den beständigen Kampf mit dem Willen zum Leben: denn dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben. Wir sehen daher die Geschichten des innern Lebens der Heiligen voll von Seelenkämpfen, Anfechtungen und Verlassenheit von der Gnade, d. h. derjenigen Erkentnisweise, welche, alle Motive unwirksam machend, als allgemeines Quietiv alles Wollen beschwichtigt, den tiefsten Frieden gibt und das Tor der Freiheit öffnet. Daher auch sehen wir diejenigen, welche einmal zur Verneinung des Willens gelangt sind, sich mit aller Anstrengung auf diesem Wege erhalten, durch sich abgezwungene Entsagungen jeder Art, durch eine büßende, harte Lebensweise und das Aufsuchen des ihnen Unangenehmen: alles, um den stets wieder aufstrebenden Willen zu dämpfen. Daher endlich, weil sie den Wert der Erlösung schon kennen, ihre ängstliche Sorgsamkeit für die Erhaltung des errungenen Heils, ihre Gewissensskrupel bei jedem unschuldigen Genuß, oder bei jeder kleinen Regung ihrer Eitelkeit, welche auch hier am letzten stirbt, sie, von allen Neigungen des Menschen die unzerstörbarste, tätigste und törichteste. — Unter dem schon öfter von mir gebrauchten Ausdruck Askesis verstehe ist, im engern Sinne, diese vorsetzliche Brechung des Willens, durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung, zur anhaltenden Mortifikation des Willens.

Wenn wir nun diese von den schon zur Verneinung des Willens Gesagten ausüben sehen, um sich dabei zu erhalten; so ist auch das Leiden überhaupt, wie es vom Schicksal verhängt wird, ein zweiter Weg (δευτερος πλους*) um zu jener Verneinung zu gelangen: ja, wir können annehmen, daß die meisten nur auf diesem dahin kommen, und daß es das selbst empfundene, nicht das bloß erkannte Leiden ist, was am häufigsten die völlige Resignation herbeiführt, oft erst bei der Nähe des Todes. Denn nur bei wenigen reicht die bloße Erkenntnis hin, welche, das principium individuationis durchschauend, erstlich die vollkommenste Güte der Gesinnung und allgemeine Menschenliebe hervorbringt, und endlich alle Leiden der Welt sie als ihre eigenen erkennen läßt, um die Verneinung des Willens herbeizuführen. Selbst bei dem, welcher sich diesem Punkte nähert, ist

*) Ueber δευτερος πλους s. Stob. Floril. Vol. 2, p. 374.

fast immer der erträgliche Zustand der eigenen Person, die Schmeichelei des Augenblicks, die Lockung der Hoffnung und die sich immer wieder anbietende Befriedigung des Willens, d. i. der Lust, ein stetes Hindernis der Verneinung des Willens und eine stete Verführung zu erneuerter Bejahung desselben: darum hat man in dieser Hinsicht alle jene Lockungen als Teufel personifiziert. Meistens muß daher, durch das größte eigene Leiden, der Wille gebrochen sein, ehe dessen Selbstverneinung eintritt. Dann sehen wir den Menschen, nachdem er durch alle Stufen der wachsenden Bedrängnis, unter dem heftigsten Widerstreben, zum Rande der Verzweiflung gebracht ist, plötzlich in sich gehen, sich und die Welt erkennen, sein ganzes Wesen ändern, sich über sich selbst und alles Leiden erheben und, wie durch dasselbe gereinigt und geheiligt, in unanfechtbarer Ruhe, Seligkeit und Erhabenheit willig allem entsagen, was er vorhin mit der größten Heftigkeit wollte, und den Tod freudig empfangen. Es ist der aus der läuternden Flamme des Leidens plötzlich hervortretende Silberblick der Verneinung des Willens zum Leben, d. h. der Erlösung. Selbst die, welche sehr böse waren, sehen wir bisweilen durch die tiefsten Schmerzen bis zu diesem Grade geläutert: sie sind andere geworden und völlig umgewandelt. Die früheren Missetaten ängstigen daher auch ihr Gewissen jetzt nicht mehr; doch büßen sie solche gern mit dem Tode, und sehen willig die Erscheinung jenes Willens enden, der ihnen jetzt fremd und zum Abscheu ist. Von dieser durch großes Unglück und die Verzweiflung an aller Rettung herbeigeführten Verneinung des Willens hat uns eine deutliche und anschauliche Darstellung, wie mir sonst keine in der Poesie bekannt ist, der große Goethe, in seinem unsterblichen Meisterwerke, dem „Faust", gegeben, an der Leidensgeschichte des Gretchens. Diese ist ein vollkommenes Musterbild des zweiten Weges, der zur Verneinung des Willens führt, nicht wie der erste, durch die bloße Erkenntnis des Leidens einer ganzen Welt, das man sich freiwillig aneignet; sondern durch den selbstempfundenen, eigenen, überschwenglichen Schmerz. Zwar führen sehr viele Trauerspiele ihren gewaltig wollenden Helden zuletzt auf diesen Punkt der gänzlichen Resignation, wo dann gewöhnlich der Wille zum Leben und seine Erscheinung zugleich endigen: aber keine mir bekannte Darstellung bringt das Wesentliche jener Umwandlung so deutlich und rein von allem Nebenwerk vor die Augen, wie die erwähnte im „Faust".

Im wirklichen Leben sehen wir jene Unglücklichen, welche das größte Maß des Leidens zu leeren haben, da sie, nachdem

ihnen alle Hoffnung gänzlich genommen ist, bei voller Geisteskraft einem schmählichen, gewaltsamen, oft qualvollen Tode auf dem Schafott entgegengehen, sehr häufig auf solche Weise umgewandelt. Wir dürfen zwar nicht annehmen, daß zwischen ihrem Charakter und dem der meisten Menschen ein so großer Unterschied sei, wie ihr Schicksal angibt, sondern haben letzteres größtenteils den Umständen zuzuschreiben: sie sind jedoch schuldig und in beträchtlichem Grade böse. Nun sehen wir aber viele von ihnen, nachdem völlige Hoffnungslosigkeit eingetreten ist, auf die angegebene Weise umgewandelt. Sie zeigen jetzt wirkliche Güte und Reinheit der Gesinnung, wahren Abscheu gegen das Begehen jeder im mindesten bösen oder lieblosen Tat: sie vergeben ihren Feinden, und wären es solche, durch die sie unschuldig litten, nicht bloß mit Worten und etwa aus heuchelnder Furcht vor den Richtern der Unterwelt; sondern in der Tat und mit innigem Ernst, und wollen durchaus keine Rache. Ja, ihr Leiden und Sterben wird ihnen zuletzt lieb; denn die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten: sie weisen oft die dargebotene Rettung von sich, sterben gern, ruhig, selig. Ihnen hat sich, im Uebermaß des Schmerzes, das letzte Geheimnis des Lebens offenbart, daß nämlich das Uebel und das Böse, das Leiden und der Haß, der Gequälte und der Quäler, so verschieden sie auch der dem Satz vom Grunde folgenden Erkenntnis sich zeigen, an sich *eines* sind, Erscheinung jenes einen Willens zum Leben, welcher seinen Widerstreit mit sich selbst mittelst des principii individuationis objektiviert: sie haben beide Seiten, das Böse und das Uebel, in vollem Maße kennen gelernt, und indem sie zuletzt die Identität beider einsehen, weisen sie jetzt beide zugleich von sich, verneinen den Willen zum Leben. In welchen Mythen und Dogmen sie ihrer Vernunft von dieser intuitiven und unmittelbaren Erkenntnis und von ihrer Umwandlung Rechenschaft ablegen, ist, wie gesagt, ganz gleichgültig.

Zeuge einer Sinnesänderung dieser Art ist, ohne Zweifel, *Matthias Claudius* gewesen, als er den merkwürdigen Aufsatz schrieb, welcher im „Wandsbecker Boten" (T. 1, S. 115) unter der Aufschrift „Bekehrungsgeschichte des ***" steht und folgenden Schluß hat: „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Großes und Interessantes beim Menschen. Aber jene *merkwürdige, katholische, transzendentale Veränderung*, wo der ganze Zirkel unwieder-

bringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, daß ein jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaßen bewußt ist, Vater und Mutter verläßt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann."

Nähe des Todes und Hoffnungslosigkeit ist übrigens zu einer solchen Läuterung durch Leiden nicht durchaus notwendig. Auch ohne sie kann, durch großes Unglück und Schmerz, die Erkenntnis des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst sich gewaltsam aufdringen und die Nichtigkeit alles Strebens eingesehen werden. Daher sah man oft Menschen, die ein sehr bewegtes Leben im Drange der Leidenschaften geführt, Könige, Helden, Glücksritter, plötzlich sich ändern, zur Resignation und Buße greifen, Einsiedler und Mönche werden. Hierher gehören alle echten Bekehrungsgeschichten, z. B. auch die des Raimund Lullius, welcher, von einer Schönen, um die er lange gebuhlt hatte, endlich auf ihr Zimmer beschieden, der Erfüllung aller seiner Wünsche entgegensah, als sie, ihren Brustlatz öffnend, ihm ihren vom Krebs auf das entsetzlichste zerfressenen Busen zeigte. Von diesem Augenblick an, als hätte er in die Hölle gesehen, bekehrte er sich, verließ den Hof des Königs von Majorka und ging in die Wüste, Buße zu tun *). Dieser Bekehrungsgeschichte sehr ähnlich ist die des Abbé Rancé, welche ich im 48. Kapitel des zweiten Bandes in der Kürze erzählt habe. Wenn wir betrachten, wie in beiden der Uebergang von der Lust zu den Gräueln des Lebens der Anlaß war, so gibt uns dies eine Erläuterung zu der auffallenden Tatsache, daß die lebenslustigste, heiterste, sinnlichste und leichtsinnigste Nation in Europa, also die französische, es ist, unter welcher der bei weitem strengste aller Mönchsorden, also der trappistische, entstanden ist, nach seinem Verfall wiederhergestellt wurde, durch Rancé, und, trotz Revolutionen, Kirchenveränderungen und eingerissenem Unglauben, sich bis auf den heutigen Tag, in seiner Reinheit und furchtbaren Strenge erhält.

Eine Erkenntnis der oben erwähnten Art von der Beschaffenheit dieses Daseins, kann jedoch auch wieder mit ihrem Anlaß zugleich sich entfernen, und der Wille zum Leben, und mit ihm der vorige Charakter, wieder eintreten. So sehen wir den leidenschaftlichen Benvenuto Cellini, einmal im Gefängnis und ein anderes Mal bei einer schweren Krankheit, auf solche Weise umgewandelt werden, aber nach verschwundenem Leiden wieder in

*) Bruckeri hist. philos., tomi IV, pars I. p. 10.

den alten Zustand zurückfallen. Ueberhaupt geht aus dem Leiden die Verneinung des Willens keineswegs mit der Notwendigkeit der Wirkung aus der Ursache hervor, sondern der Wille bleibt frei. Denn hier ist ja eben der einzige Punkt, wo seine Freiheit unmittelbar in die Erscheinung eintritt; daher das so stark ausgedrückte Erstaunen des Asmus über die „transzendentale Veränderung". Bei jedem Leiden läßt sich ein ihm an Heftigkeit überlegener und dadurch unbezwungener Wille denken. Daher erzählt Platon im „Phädon" von solchen, die bis zum Augenblick ihrer Hinrichtung schmausen, trinken, Aphrodisia genießen, bis in den Tod das Leben bejahend. Shakespeare bringt uns im Kardinal Beaufort*) das fürchterliche Ende eines Ruchlosen vor die Augen, der verzweiflungsvoll stirbt, indem kein Leiden noch Tod den bis zur äußersten Bosheit heftigen Willen brechen kann.

Je heftiger der Wille, desto greller die Erscheinung seines Widerstreits: desto größer also das Leiden. Eine Welt, welche die Erscheinung eines ungleich heftigern Willens zum Leben wäre, als die gegenwärtige, würde um so viel größere Leiden aufweisen: sie wäre also eine Hölle.

Weil alles Leiden, indem es eine Mortifikation und Aufforderung zur Resignation ist, der Möglichkeit nach, eine heiligende Kraft hat; so ist hieraus zu erklären, daß großes Unglück, tiefe Schmerzen schon an sich eine gewisse Ehrfurcht einflößen. Ganz ehrwürdig wird uns aber der Leidende erst dann, wann er, den Lauf seines Lebens als eine Kette von Leiden überblickend, oder einen großen und unheilbaren Schmerz betrauernd, doch nicht eigentlich auf die Verkettung von Umständen hinsieht, die gerade sein Leben in Trauer stürzten, und nicht bei jenem einzelnen großen Unglück, das ihn traf, stehen bleibt: — denn bis dahin folgt seine Erkenntnis noch dem Satz vom Grunde und klebt an der einzelnen Erscheinung; er will auch noch immer das Leben, nur nicht unter den ihm gewordenen Bedingungen; sondern er steht erst dann wirklich ehrwürdig da, wann sein Blick sich von Einzelnen zum Allgemeinen erhoben hat, wann er sein eigenes Leiden nur als Beispiel des Ganzen betrachtet und ihm, indem er in ethischer Hinsicht genial wird, ein Fall für tausende gilt, daher dann das Ganze des Lebens, als wesentliches Leiden aufgefaßt, ihn zur Resignation bringt. Dieserwegen ist es ehrwürdig, wenn in Goethes „Torquato Tasso" die Prinzessin sich darüber ausläßt, wie ihr eigenes Leben und das der Ihrigen

*) Henry VI, part 2, Act. 3, Sc. 3.

immer traurig und freudenlos gewesen sei, und sie dabei ganz ins Allgemeine blickt.

Einen sehr edlen Charakter denken wir uns immer mit einem gewissen Anstrich stiller Trauer, die nichts weniger ist, als beständige Verdrießlichkeit über die täglichen Widerwärtigkeiten (eine solche wäre ein unedler Zug und ließe böse Gesinnung fürchten); sondern ein aus der Erkenntnis hervorgegangenes Bewußtsein der Nichtigkeit aller Güter und des Leidens alles Lebens, nicht des eigenen allein. Doch kann solche Erkenntnis durch selbsterfahrenes Leiden zuerst erweckt sein, besonders durch ein einziges großes; wie den Petrarca ein einziger unerfüllbarer Wunsch zu jener resignierten Trauer über das ganze Leben gebracht hat, die uns aus seinen Werken so rührend anspricht; denn die Daphne, welche er verfolgte, mußte seinen Händen entschwinden, um statt ihrer ihm den unsterblichen Lorbeer zurückzulassen. Wenn durch eine solche große und unwiderrufliche Versagung vom Schicksal der Wille in gewissem Grade gebrochen ist; so wird im übrigen fast nichts mehr gewollt, und der Charakter zeigt sich sanft, traurig, edel, resigniert. Wann endlich der Gram keinen bestimmten Gegenstand mehr hat, sondern über das Ganze des Lebens sich verbreitet; dann ist er gewissermaßen ein In-sich-gehen, ein Zurückziehen, ein allmähliches Verschwinden des Willens, dessen Sichtbarkeit, den Leib, er sogar leise, aber im Innersten untergräbt, wobei der Mensch eine gewisse Ablösung seiner Banden spürt, ein sanftes Vorgefühl des sich als Auflösung des Leibes und des Willens zugleich ankündigenden Todes; daher diesen Gram eine heimliche Freude begleitet, welche es, wie ich glaube, ist, die das melancholischeste aller Völker the joy of grief genannt hat. Doch liegt eben auch hier die Klippe der Empfindsamkeit, sowohl im Leben selbst, als in dessen Darstellung im Dichten: wenn nämlich immer getrauert und immer geklagt wird, ohne daß man sich zur Resignation erhebt und ermannt; so hat man Erde und Himmel zugleich verloren und wässerichte Sentimentalität übrig behalten. Nur indem das Leiden die Form bloßer reiner Erkenntnis annimmt und sodann diese als Quietiv des Willens wahre Resignation herbeiführt, ist es der Weg zur Erlösung und dadurch ehrwürdig. In dieser Hinsicht aber fühlen wir beim Anblick jedes sehr Unglücklichen eine gewisse Achtung, die der, welche Tugend und Edelmut uns abnötigen, verwandt ist, und zugleich erscheint dabei unser eigener glücklicher Zustand wie ein Vorwurf. Wir können nicht umhin, jedes Leiden, sowohl das selbstgefühlte wie das fremde, als eine wenig-

stens mögliche Annäherung zur Tugend und Heiligkeit, hingegen Genüsse und weltliche Befriedigung als die Entfernung davon anzusehen. Dies geht so weit, daß jeder Mensch, der ein großes körperliches Leiden, oder ein schweres geistiges trägt, ja sogar jeder, der nur eine die größte Anstrengung erfordernde körperliche Arbeit im Schweiß seines Angesichts und mit sichtbarer Erschöpfung verrichtet, dies alles aber mit Geduld und ohne Murren, daß, sage ich, jeder solcher Mensch, wenn wir ihn mit inniger Aufmerksamkeit betrachten, uns gleichsam vorkommt wie ein Kranker, der eine schmerzhafte Kur anwendet, den durch sie verursachten Schmerz aber willig und sogar mit Befriedigung erträgt, indem er weiß, daß je mehr er leidet, desto mehr auch der Krankheitsstoff zerstört wird und daher der gegenwärtige Schmerz das Maß seiner Heilung ist.

Allem Bisherigen zufolge geht die Verneinung des Willens zum Leben, welche dasjenige ist, was man gänzliche Resignation oder Heiligkeit nennt, immer aus dem Quietiv des Willens hervor, welches die Erkenntnis seines innern Widerstreits und seiner wesentlichen Nichtigkeit ist, die sich im Leiden alles Lebenden aussprechen. Der Unterschied, den wir als zwei Wege dargestellt haben, ist, ob das bloß und rein *erkannte* Leiden, durch freie Aneignung desselben, mittelst Durchschauung des principii individuationis, oder ob das unmittelbar selbst *empfundene* Leiden jene Erkenntnis hervorruft. Wahres Heil, Erlösung vom Leben und Leiden, ist ohne gänzliche Verneinung des Willens nicht zu denken. Bis dahin ist jeder nichts anderes, als dieser Wille selbst, dessen Erscheinung eine hinschwindende Existenz, ein immer nichtiges, stets vereiteltes Streben und die dargestellte Welt voll Leiden ist, welcher alle unwiderruflich auf gleiche Weise angehören. Denn wir fanden oben, daß dem Willen zum Leben das Leben stets gewiß ist und seine einzige wirkliche Form die Gegenwart, der jene, wie auch Geburt und Tod in der Erscheinung walten, nimmer entrinnen. Der indische Mythos drückt dies dadurch aus, daß er sagt: „sie werden wiedergeboren". Der große ethische Unterschied der Charaktere hat die Bedeutung, daß der Böse unendlich weit davon entfernt ist, zu der Erkenntnis zu gelangen, aus welcher die Verneinung des Willens hervorgeht und daher allen Qualen, welche im Leben als *möglich* erscheinen, der Wahrheit nach, *wirklich* preisgegeben ist; indem auch der etwa gegenwärtige, glückliche Zustand seiner Person nur eine durch das principium individuationis vermittelte Erscheinung und Blendwerk der Maja, der

glückliche Traum des Bettlers, ist. Die Leiden, welche er in der Heftigkeit und im Grimm seines Willensdranges über andere verhängt, sind das Maß der Leiden, deren eigene Erfahrung seinen Willen nicht brechen und zur endlichen Verneinung führen kann. Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht schon aus der Durchschauung des principii individuationis hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt, die gänzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode ist*).

§ 69.

Von der nunmehr, in den Grenzen unserer Betrachtungsweise hinlänglich dargestellten Verneinung des Willens zum Leben, welche der einzige in der Erscheinung hervortretende Akt seiner Freiheit und daher, wie Asmus es nennt, die transzendentale Veränderung ist, unterscheidet nichts sich mehr, als die wirkliche Aufhebung seiner einzelnen Erscheinung, der Selbstmord. Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, daß man die Leiden, sondern daß man die Genüsse des Lebens verabscheut. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Dasein und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände läßt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden. Der Wille zum Leben selbst findet sich in dieser einzelnen Erscheinung so sehr gehemmt, daß er sein Streben nicht entfalten kann. Daher entscheidet er sich gemäß seinem Wesen an sich, welches außerhalb der Gestaltungen des Satzes vom Grunde liegt, und dem daher jede einzelne Erscheinung gleichgültig ist; indem es selbst unberührt bleibt von allem Entstehen und Vergehen und das Innere des Lebens aller Dinge ist. Denn jene nämliche feste, innere Gewißheit, welche macht, daß wir alle ohne beständige Todesschauer leben, die Gewißheit nämlich, daß dem Willen seine Erscheinung nie fehlen kann, unterstützt auch beim Selbstmorde die Tat. Der Wille zum Leben also erscheint ebensowohl in diesem Selbsttöten (Schiwa),

*) Hiezu Kap. 48 des zweiten Bandes.

als im Wohlbehagen der Selbsterhaltung (Wischnu) und in der Wollust der Zeugung (Brahma). Dies ist die innere Bedeutung der Einheit des Trimurtis, welche jeder Mensch ganz ist, obwohl sie in der Zeit bald das eine, bald das andere der drei Häupter hervorhebt. — Wie das einzelne Ding zur Idee, so verhält sich der Selbstmord zur Verneinung des Willens: der Selbstmörder verneint bloß das Individuum, nicht die Spezies. Wir fanden schon oben, daß, weil dem Willen zum Leben das Leben immer gewiß und diesem das Leiden wesentlich ist, der Selbstmord, die willkürliche Zerstörung einer einzelnen Erscheinung, bei der das Ding an sich ungestört stehen bleibt, wie der Regenbogen feststeht, so schnell auch die Tropfen, welche auf Augenblicke seine Träger sind, wechseln, eine ganz vergebliche und törichte Handlung sei. Aber sie ist auch überdies das Meisterstück der Maja, als der schreiendeste Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst. Wie wir diesen Widerspruch schon bei den niedrigsten Erscheinungen des Willens erkannten, im beständigen Kampf aller Aeußerungen von Naturkräften und aller organischen Individuen um die Materie und die Zeit und den Raum, und wie wir jenen Widerstreit, auf den steigenden Stufen der Objektivation des Willens, immer mehr mit furchtbarer Deutlichkeit, hervortreten sahen; so erreicht er endlich, auf der höchsten Stufe, welche die Idee des Menschen ist, diesen Grad, wo nicht bloß die, dieselbe Idee darstellenden Individuen sich untereinander vertilgen, sondern sogar dasselbe Individuum sich selbst den Krieg ankündigt, und die Heftigkeit, mit welcher es das Leben will und gegen die Hemmung desselben, das Leiden, andringt, es dahin bringt, sich selbst zu zerstören, so daß der individuelle Wille den Leib, welcher nur seine eigene Sichtbarwerdung ist, durch einen Willensakt aufhebt, eher als daß das Leiden den Willen breche. Eben weil der Selbstmörder nicht aufhören kann zu wollen, hört er auf zu leben, und der Wille bejaht sich hier eben durch die Aufhebung seiner Erscheinung, weil er sich anders nicht mehr bejahen kann. Weil aber eben das Leiden, dem er sich so entzieht, es war, welches als Mortifikation des Willens ihn zur Verneinung seiner selbst und zur Erlösung hätte führen können; so gleicht in dieser Hinsicht der Selbstmörder einem Kranken, der eine schmerzhafte Operation, die ihn von Grund aus heilen könnte, nachdem sie angefangen, nicht vollenden läßt, sondern lieber die Krankheit behält. Das Leiden naht sich und eröffnet als solches die Möglichkeit zur Verneinung des Willens; aber er weist es von sich, indem er die Erscheinung des Willens, den Leib zerstört, damit

der Wille ungebrochen bleibe. — Dies ist der Grund, warum beinahe alle Ethiken, sowohl philosophische, als religiöse, den Selbstmord verdammen; obgleich sie selbst hiezu keine andere, als seltsame sophistische Gründe angeben können. Sollte aber je ein Mensch aus rein moralischem Antriebe sich vom Selbstmord zurückgehalten haben, so war der innerste Sinn dieser Selbstüberwindung (in was für Begriffe ihn seine Vernunft auch kleidete) dieser: „Ich will mich dem Leiden nicht entziehen, damit es den Willen zum Leben, dessen Erscheinung so jammervoll ist, aufzuheben beitragen könne, indem es die mir schon jetzt aufgehende Erkenntnis vom eigentlichen Wesen der Welt dahin verstärke, daß sie zum endlichen Quietiv meines Willens werde und mich auf immer erlöse."

Bekanntlich kommen von Zeit zu Zeit immer wieder Fälle vor, wo der Selbstmord sich auf die Kinder erstreckt: der Vater tötet die Kinder, die er sehr liebt, und dann sich selbst. Bedenken wir, daß Gewissen, Religion und alle überkommenen Begriffe ihn im Morde das schwerste Verbrechen erkennen lassen, er aber dennoch dieses in der Stunde seines eigenen Todes begeht, und zwar ohne irgendein egoistisches Motiv dabei haben zu können: so läßt sich die Tat nur daraus erklären, daß hier der Wille des Individuums sich unmittelbar wiedererkennt in den Kindern, jedoch befangen in dem Wahn, der die Erscheinung für das Wesen an sich hält, und dabei tief ergriffen von der Erkenntnis des Jammers alles Lebens, jetzt verneint, mit der Erscheinung das Wesen selbst aufzuheben, und daher sich und die Kinder, in denen er unmittelbar sich selbst wieder leben sieht, aus dem Dasein und seinem Jammer erretten will. — Ein diesem ganz analoger Irrweg wäre es, wenn man wähnte, dasselbe, was freiwillige Keuschheit leistet, erreichen zu können durch Vereitelung der Zwecke der Natur bei der Befruchtung oder gar indem man, in Betracht der unausbleiblichen Leiden des Lebens, den Tod des Neugeborenen beförderte, statt vielmehr alles zu tun, um jedem, welches sich ins Leben drängt, das Leben zu sichern. Denn wenn Wille zum Leben da ist, so kann ihn, als das allein Metaphysische oder das Ding an sich, keine Gewalt brechen, sondern sie kann bloß seine Erscheinung an diesem Ort zu dieser Zeit zerstören. Er selbst kann durch nichts aufgehoben werden, als durch Erkenntnis. Daher ist der einzige Weg des Heils dieser, daß der Wille ungehindert erscheine, um in dieser Erscheinung sein eigenes Wesen erkennen zu können. Nur infolge dieser Erkenntnis kann der Wille sich selbst aufheben und damit auch das Leiden, welches von seiner Erscheinung unzer-

trennlich ist, endigen: nicht aber ist dieses durch physische Gewalt, wie Zerstörung des Keims, oder Tötung des Neugeborenen, oder Selbstmord möglich. Die Natur führt eben den Willen zum Lichte, weil er nur am Lichte seine Erlösung finden kann. Daher sind die Zwecke der Natur auf alle Weise zu befördern, sobald der Wille zum Leben, der ihr inneres Wesen ist, sich entschieden hat. —

Vom gewöhnlichen Selbstmorde gänzlich verschieden scheint eine besondere Art desselben zu sein, welche jedoch vielleicht noch nicht genugsam konstatiert ist. Es ist der aus dem höchsten Grade der Aszese freiwillig gewählte Hungertod, dessen Erscheinung jedoch immer von vieler religiöser Schwärmerei und sogar Superstition begleitet gewesen und dadurch undeutlich gemacht ist. Es scheint jedoch, daß die gänzliche Verneinung des Willens den Grad erreichen könne, wo selbst der zur Erhaltung der Vegetation des Leibes, durch Aufnahme von Nahrung, nötige Wille wegfällt. Weit entfernt, daß diese Art des Selbstmordes aus dem Willen zum Leben entstände, hört ein solcher völlig resignierter Aszet bloß darum auf zu leben, weil er ganz und gar aufgehört hat zu wollen. Eine andere Todesart als die durch Hunger ist hiebei nicht wohl denkbar (es wäre denn, daß sie aus einer besonderen Superstition hervorginge); weil die Absicht, die Qual zu verkürzen, wirklich schon ein Grad der Bejahung des Willens wäre. Die Dogmen, welche die Vernunft eines solchen Büßenden erfüllen, spiegeln ihm dabei den Wahn vor, es habe ein Wesen höherer Art ihm das Fasten, zu dem der innere Hang ihn treibt, anbefohlen. Aeltere Beispiele hievon kann man finden in der „Breslauer Sammlung von Natur- und Medizin-Geschichten", September 1799, S. 363 fg.; in Baylés „Nouvelles de la république des lettres", Februar 1685, S. 189 fg.; in Zimmermann, „Ueber die Einsamkeit", Bd. 1, S. 182; in der „Histoire de l'academie des sciences" von 1764, einen Bericht von Houttuyn; derselbe ist wiederholt in der „Sammlung für praktische Aerzte", Bd. 1, S. 69. Spätere Berichte findet man in Hufelands „Journal für praktische Heilkunde", Bd. 10, S. 181, und Bd. 48, S. 95; auch in Nasses „Zeitschrift für psychische Aerzte", 1819, Heft 3, S. 460; in „Edinburgh medical and surgical Journal", 1809, Bd. 5, S. 319. Im Jahre 1833 berichteten alle Zeitungen, daß der englische Historiker Dr. Lingard, im Januar, zu Dover, den freiwilligen Hungertod gestorben sei; nach späteren Nachrichten ist er es nicht selbst, sondern ein Anverwandter gewesen. Jedoch werden in diesen Nachrichten meistenteils die Individuen als

wahnsinnig dargestellt, und läßt es sich nicht mehr ausmitteln, inwiefern dieses der Fall gewesen sein mag. Aber eine neuere Nachricht dieser Art will ich hiehersetzen, wenn es auch nur wäre zur sicherern Aufbewahrung eines der seltenen Beispiele des berührten auffallenden und außerordentlichen Phänomens der menschlichen Natur, welches wenigstens dem Anschein nach dahin gehört, wohin ich es ziehen möchte, und außerdem schwerlich zu erklären sein würde. Die besagte neuere Nachricht steht im „Nürnberger Korrespondenten", vom 29. Juli 1813, mit folgenden Worten:

„Von Bern meldet man, daß bei Thurnen, in einem dichten Walde, ein Hüttchen aufgefunden wurde und darin ein schon seit ungefähr einem Monat in Verwesung liegender männlicher Leichnam, in Kleidern, welche wenig Aufschluß über den Stand ihres Besitzers geben konnten. Zwei sehr feine Hemden lagen dabei. Das wichtigste Stück war eine Bibel, mit eingehefteten weißen Blättern, die zum Teil vom Verstorbenen beschrieben waren. Er meldet darin den Tag seiner Abreise von Hause (die Heimat aber wird nicht genannt), dann sagt er: Er sei vom Geiste Gottes in eine Wüste getrieben worden, zu beten und zu fasten. Er habe auf seiner Herreise schon sieben Tage gefastet, dann habe er wieder gegessen. Hierauf habe er bei seiner Ansiedelung schon wieder zu fasten angefangen, und zwar so viele Tage. Nun wird jeder Tag mit einem Strich bezeichnet, und es finden sich deren fünf, nach deren Verlauf der Pilger vermutlich gestorben ist. Noch fand sich ein Brief an einen Pfarrer über eine Predigt, welche der Verstorbene von demselben gehört hatte; allein auch da fehlte die Adresse." — Zwischen diesem aus dem Extrem der Aszese und dem gewöhnlichen aus Verzweiflung entspringenden freiwilligen Tode mag es mancherlei Zwischenstufen und Mischungen geben, welches zwar schwer zu erklären ist; aber das menschliche Gemüt hat Tiefen, Dunkelheiten und Verwickelungen, welche aufzuhellen und zu entfalten, von der äußersten Schwierigkeit ist.

§ 70.

Man könnte vielleicht unsere ganze nunmehr beendigte Darstellung dessen, was ich die Verneinung des Willens nenne, für unvereinbar halten mit der früheren Auseinandersetzung der Notwendigkeit, welche der Motivation ebensosehr, als jeder andern Gestaltung des Satzes vom Grunde zukommt, und derzufolge die Motive, wie alle Ursachen, nur Gelegenheitsursachen sind, an denen hier der Charakter sein Wesen entfaltet und es

mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes offenbart, weshalb wir dort die Freiheit als liberum arbitrium indifferentiae schlechthin leugneten. Weit entfernt jedoch, dieses hier aufzuheben, erinnere ich daran. In Wahrheit kommt die eigentliche Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Satze des Grundes, nur dem Willen als Ding an sich zu, nicht seiner Erscheinung, deren wesentliche Form überall der Satz vom Grunde, das Element der Notwendigkeit, ist. Allein der einzige Fall, wo jene Freiheit auch unmittelbar in der Erscheinung sichtbar werden kann, ist der, wo sie dem, was erscheint, ein Ende macht, und weil dabei dennoch die bloße Erscheinung, sofern sie in der Kette der Ursachen ein Glied ist, der belebte Leib, in der Zeit, welche nur Erscheinungen enthält, fortdauert, so steht der Wille, der sich durch diese Erscheinung manifestiert, alsdann mit ihr im Widerspruch, indem er verneint, was sie ausspricht. In solchem Fall sind z. B. die Genitalien, als Sichtbarkeit des Geschlechtstriebes, da und gesund; es wird aber dennoch, auch im Innersten, keine Geschlechtsbefriedigung gewollt: und der ganze Leib ist nur sichtbarer Ausdruck des Willens zum Leben, und dennoch wirken die diesem Willen entsprechenden Motive nicht mehr: ja, die Auflösung des Leibes, das Ende des Individuums und dadurch die größte Hemmung des natürlichen Willens, ist willkommen und erwünscht. Von diesem *realen* Widerspruch nun, der aus dem unmittelbaren Eingreifen der keine Notwendigkeit kennenden Freiheit des Willens an sich in die Notwendigkeit seiner Erscheinung hervorgeht, ist der Widerspruch zwischen unseren Behauptungen von der Notwendigkeit der Bestimmung des Willens durch die Motive, nach Maßgabe des Charakters einerseits, und von der Möglichkeit der gänzlichen Aufhebung des Willens, wodurch die Motive machtlos werden, andererseits, nur die Wiederholung in der Reflexion der Philosophie. Der Schlüssel zur Vereinigung dieser Widersprüche liegt aber darin, daß der Zustand, in welchem der Charakter der Macht der Motive entzogen ist, nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern von einer veränderten Erkenntnisweise. So lange nämlich die Erkenntnis keine andere, als die im principio individuationis befangene, dem Satz vom Grunde schlechthin nachgehende ist, ist auch die Gewalt der Motive unwiderstehlich: wann aber das principium individuationis durchschaut, die Ideen, ja das Wesen der Dinge an sich, als derselbe Wille in allem, unmittelbar erkannt wird, und aus dieser Erkenntnis ein allgemeines Quietiv des Wollens hervorgeht; dann werden die einzelnen Motive unwirksam, weil die ihnen entsprechende Erkenntnisweise, durch eine ganz andere

verdunkelt, zurückgetreten ist. Daher kann der Charakter sich zwar nimmermehr teilweise ändern, sondern muß, mit der Konsequenz eines Naturgesetzes, im einzelnen den Willen ausführen, dessen Erscheinung er im ganzen ist: aber ebendieses Ganze, der Charakter selbst, kann völlig aufgehoben werden, durch die oben angegebene Veränderung der Erkenntnis. Diese seine Aufhebung ist es, welche Asmus, wie oben angeführt, als die „katholische, transzendentale Veränderung" bezeichnet und anstaunt: eben sie ist auch dasjenige, was in der christlichen Kirche, sehr treffend, die Wiedergeburt, und die Erkenntnis, aus der sie hervorgeht, das, was die Gnadenwirkung genannt wurde. — Eben daher, daß nicht von einer Aenderung, sondern von einer gänzlichen Aufhebung des Charakters die Rede ist, kommt es, daß, so verschieden, vor jener Aufhebung, die Charaktere, welche sie getroffen, auch waren, sie dennoch nach derselben eine große Gleichheit in der Handlungsweise zeigen, obwohl noch jeder, nach seinen Begriffen und Dogmen, sehr verschieden redet.

In diesem Sinn ist also das alte, stets bestrittene und stets behauptete Philosophem von der Freiheit des Willens nicht grundlos, und auch das Dogma der Kirche von der Gnadenwirkung und Wiedergeburt nicht ohne Sinn und Bedeutung. Aber wir sehen unerwartet jetzt beide in eins zusammenfallen, und können nunmehr auch verstehen, in welchem Sinn der vortreffliche Malebranche sagen konnte: „La liberté est un mystère", und recht hatte. Denn ebendas, was die christlichen Mystiker die Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennen, ist uns die einzige unmittelbare Aeußerung der Freiheit des Willens. Sie tritt erst ein, wenn der Wille, zur Erkenntnis seines Wesens an sich gelangt, aus dieser ein Quietiv erhält und eben dadurch der Wirkung der Motive entzogen wird, welche im Gebiet einer andern Erkenntnisweise liegt, deren Objekte nur Erscheinungen sind. — Die Möglichkeit der also sich äußernden Freiheit ist der größte Vorzug des Menschen, der dem Tiere ewig abgeht, weil die Besonnenheit der Vernunft, welche unabhängig vom Eindruck der Gegenwart, das Ganze des Lebens übersehen läßt, Bedingung derselben ist. Das Tier ist ohne alle Möglichkeit der Freiheit, wie es sogar ohne Möglichkeit einer eigentlichen, also besonnenen Wahlentscheidung, nach vorhergegangenem vollkommenem Konflikt der Motive, die hiezu abstrakte Vorstellungen sein müßten, ist. Mit eben der Notwendigkeit daher, mit welcher der Stein zur Erde fällt, schlägt der hungrige Wolf seine Zähne in das Fleisch des Wildes, ohne Möglichkeit der Erkenntnis, daß er der Zerfleischte sowohl

als der Zerfleischende ist. *Notwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade.*

Weil nun, wie wir gesehen haben, jene *Selbstaufhebung des Willens* von der Erkenntnis ausgeht, alle Erkenntnis und Einsicht aber als solche von der Willkür unabhängig ist; so ist auch jene Verneinung des Wollens, jener Eintritt in die Freiheit, nicht durch Vorsatz zu erzwingen, sondern geht aus dem innersten Verhältnis des Erkennens zum Wollen im Menschen hervor, kommt daher plötzlich und wie von außen angeflogen. Daher eben nannte die Kirche sie *Gnadenwirkung*: wie sie aber diese noch abhängen läßt von der Aufnahme der Gnade, so ist auch die Wirkung des Quietivs doch zuletzt ein Freiheitsakt des Willens. Und weil infolge solcher Gnadenwirkung das ganze Wesen des Menschen von Grund aus geändert und umgekehrt wird, so daß er nichts mehr will von allem, was er bisher so heftig wollte, also wirklich gleichsam ein neuer Mensch an die Stelle des alten tritt, nannte sie diese Folge der Gnadenwirkung die *Wiedergeburt*. Denn was sie den *natürlichen Menschen* nennt, dem sie alle Fähigkeiten zum Guten abspricht, das ist eben der Wille zum Leben, welcher verneint werden muß, wenn Erlösung aus einem Dasein, wie das unserige ist, erlangt werden soll. Hinter unserm Dasein nämlich steckt etwas anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln.

Nicht, dem Satz vom Grunde gemäß, die Individuen, sondern die Idee des Menschen in ihrer Einheit betrachtend, symbolisiert die christliche Glaubenslehre die *Natur*, die *Bejahung des Willens zum Leben, im Adam*, dessen auf uns vererbte Sünde, d. h. unsere Einheit mit ihm in der Idee, welche in der Zeit durch das Band der Zeugung sich darstellt, uns alle des Leidens und des ewigen Todes teilhaft macht: dagegen symbolisiert sie die *Gnade*, die *Verneinung des Willens*, die *Erlösung*, im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht, wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur konkreter Wille, Erscheinung des Willens, ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen hierin sehr konsequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Appelles, gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob. Aber auch selbst Augustinus kommentiert die Stelle, Röm. 8, 3: „Deus filium suum misit

in similitudinem carnis peccati", also: „Non enim caro peccati erat, quae non de carnali delectatione nata erat: sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat" (Liber 83, quaestion. qu. 66). Derselbe lehrte in seinem Werke, genannt opus imperfectum, I, 47, daß die Erbsünde Sünde und Strafe zugleich sei. Sie sei schon in den neugeborenen Kindern befindlich, zeige sich aber erst, wenn sie herangewachsen. Dennoch sei der Ursprung dieser Sünde von dem Willen des Sündigenden herzuleiten. Dieser Sündigende sei Adam gewesen; aber in ihm hätten wir alle existiert: Adam war unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden. — Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christentums ausmacht, während das übrige meistens nur Einkleidung und Hülle, oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im allgemeinen auffassen, als das Symbol, oder die Personifikation, der Verneinung des Willens zum Leben; nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien, oder nach der ihr zum Grunde liegenden, mutmaßlichen, wahren. Denn weder das eine, noch das andere wird leicht ganz befriedigen. Es ist bloß das Vehikel jener erstern Auffassung, für das Volk, als welches stets etwas Faktisches verlangt. — Daß in neuerer Zeit das Christentum seine wahre Bedeutung vergessen hat und in platten Optimismus ausgeartet ist, geht uns hier nicht an.

Es ist ferner eine ursprüngliche und evangelische Lehre des Christentums, welche Augustinus, mit Zustimmung der Häupter der Kirche, gegen die Plattheiten der Pelagianer verteidigte, und welche von Irrtümern zu reinigen und wieder hervorzuheben Luther zum Hauptziel seines Strebens machte, wie er dies in seinem Buche „De servo arbitrio" ausdrücklich erklärt, — die Lehre nämlich, daß der Wille nicht frei ist, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich untertan; daher seine Werke stets sündlich und mangelhaft sind und nie der Gerechtigkeit genug tun können; daß also endlich keineswegs diese Werke, sondern der Glaube allein selig macht; dieser Glaube selbst aber nicht aus Vorsatz und freiem Willen entsteht, sondern durch Gnadenwirkung, ohne Zutun, wie von außen auf uns kommt. — Nicht nur die vorhin erwähnten, sondern auch dieses letztere echt evangelische Dogma gehört zu denen, welche heutzutage eine rohe und platte Ansicht als absurd verwirft, oder verdeckt, indem sie trotz Augustin und Luther dem Pelagianischen Hausmannsverstande, welches eben der heutige Rationalismus

ist, zugetan, gerade diese tiefsinnigen, dem Christentum im engsten Sinn eigentümlichen und wesentlichen Dogmen antiquiert, hingegen das aus dem Judentum stammende und beibehaltene, nur auf dem historischen Wege dem Christentum verbundene*) Dogma allein festhält und zur Hauptsache macht. — Wir aber erkennen in der oben erwähnten Lehre die mit dem Resultat unserer Betrachtungen völlig übereinstimmende Wahrheit. Wir sehen nämlich, daß die echte Tugend und Heiligkeit der Gesinnung ihren ersten Ursprung nicht in der überlebten Willkür (den Werken), sondern in der Erkenntnis (dem Glauben) hat: gerade wie wir es auch aus unserem Hauptgedanken entwickelten. Wären es die Werke, welche aus Motiven und überlegtem Vorsatz entspringen, die zur Seligkeit führten; so wäre die Tugend immer nur ein kluger, methodischer, weitsehender Egoismus; man mag es drehen wie man will. — Der Glaube aber, welchem die christliche Kirche die Seligkeit verspricht, ist dieser: daß, wie wir durch

*) Wie sehr dieses der Fall sei, ist daraus ersichtlich, daß alle die in der von Augustin konsequent systematisierten christlichen Dogmatik enthaltenen Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, welche gerade zur entgegengesetzten Pelagianischen Plattheit geführt haben, verschwinden, sobald man vom jüdischen Grunddogma abstrahiert und erkennt, daß der Mensch nicht das Werk eines andern, sondern seines eigenen Willens sei. Dann ist sogleich alles klar und richtig: dann bedarf es keiner Freiheit im Operari: denn sie liegt im Esse, und eben da liegt auch die Sünde, als Erbsünde: die Gnadenwirkung aber ist unsere eigene. — Bei der heutigen, rationalistischen Ansicht hingegen erscheinen viele Lehren der im Neuen Testament begründeten Augustinischen Dogmatik durchaus unhaltbar, ja empörend, z. B. die Prädestination. Darnach verwirft man dann das eigentlich Christliche, und kommt zum rohen Judentum zurück. Allein der Rechnungsfehler, oder das Urgebrechen der christlichen Dogmatik, liegt, wo man es nie sucht, nämlich grade in dem, was man als ausgemacht und gewiß aller Prüfung entzieht. Dies weggenommen, ist die ganze Dogmatik rationell, denn jenes Dogma verdirbt, wie alle anderen Wissenschaften, so auch die Theologie. Studiert man nämlich die Augustinische Theologie in den Büchern „De civitate Dei“ (zumal im 14. Buch), so erfährt man etwas Analoges, wie wenn man einen Körper, dessen Schwerpunkt außer ihm fällt, zum Stehen bringen will; wie man ihn auch drehen und stellen mag, er überstürzt sich immer wieder. So nämlich fällt auch hier, trotz aller Bemühungen und Sophismen des Augustinus, die Schuld der Welt und ihre Qual stets auf den Gott zurück, der alles und in allem alles gemacht und dazu noch gewußt hat, wie die Sachen gehen würden. Daß Augustinus selbst der Schwierigkeit inne und darüber stutzig geworden ist, habe ich schon nachgewiesen in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens (Kap. 4, S. 66—68 der ersten und zweiten Auflage). — Imgleichen ist der Widerspruch zwischen der Güte Gottes und dem Elend der Welt, wie auch zwischen der Freiheit des Willens und dem Vorherwissen Gottes, das unerschöpfliche Thema einer beinahe hundertjährigen Kontroverse zwischen den Cartesianern, Malebranche, Leibniz, Bayle, Klarke, Arnauld u a. m., wobei das einzige den Streitern feststehende Dogma das Dasein Gottes, nebst Eigenschaften, ist, und sie alle unaufhörlich sich im Kreise herumdrehen, indem sie versuchen, jene Dinge in Einklang zu bringen, d. h. ein Rechnungsexempel zu lösen, welches nimmermehr aufgeht, sondern dessen Rest bald hier, bald dort wieder hervorkommt, nachdem er anderswo verdeckt worden. Daß aber in der Grundvoraussetzung die Quelle der Verlegenheit zu suchen sei, gerade dies fällt keinem ein; obwohl es sich handgreiflich aufdrängt. Bloß Bayle läßt merken, daß er es merkt.

den Sündenfall des ersten Menschen der Sünde alle teilhaft und dem Tode und Verderben anheimgefallen sind, wir auch alle nur durch die Gnade und Uebernahme unserer ungeheuern Schuld, durch den göttlichen Mittler, erlöst werden, und zwar dieses ganz ohne unser (der Person) Verdienst; da das, was aus dem absichtlichen (durch Motive bestimmten) Tun der Person hervorgehen kann, die Werke, uns nimmermehr rechtfertigen kann, durchaus und seiner Natur nach nicht, eben weil es absichtliches, durch Motive herbeigeführtes Tun, opus operatum, ist. In diesem Glauben liegt also zuvörderst, daß unser Zustand ein ursprünglich und wesentlich heilloser ist, der Erlösung, aus welchem wir bedürfen; sodann daß wir selbst wesentlich dem Bösen angehören und ihm so fest verbunden sind, daß unsere Werke nach dem Gesetze und der Vorschrift, d. h. nach Motiven, gar nie der Gerechtigkeit genug tun, noch uns erlösen können; sondern die Erlösung nur durch Glauben, d. i. durch eine veränderte Erkenntnisweise, gewonnen wird, und dieser Glaube selbst nur durch die Gnade, also wie von außen, kommen kann: dies heißt, daß das Heil ein unserer Person ganz fremdes ist, und deutet auf eine zum Heil notwendige Verneinung und Aufgebung ebendieser Person. Die Werke, die Befolgung des Gesetzes als solchen, können nie rechtfertigen, weil sie immer ein Handeln auf Motive sind. Luther verlangt (im Buche „De libertate Christiana"), daß, nachdem der Glaube eingetreten, die guten Werke ganz von selbst aus ihm hervorgehen, als Symptome, als Früchte desselben; aber durchaus nicht als an sich Anspruch auf Verdienst, Rechtfertigung, oder Lohn machend, sondern ganz freiwillig und unentgeltlich geschehend. — So ließen auch wir aus der immer klarer werdenden Durchschauung des principii individuationis zuerst nur die freie Gerechtigkeit, dann die Liebe, bis zum völligen Aufheben des Egoismus, und zuletzt die Resignation, oder Verneinung des Willens, hervorgehen.

Ich habe diese Dogmen der christlichen Glaubenslehre, welche an sich der Philosophie fremd sind, nur deshalb hier herbeigezogen, um zu zeigen, daß die aus unserer ganzen Betrachtung hervorgehende und mit allen Teilen derselben genau übereinstimmende und zusammenhängende Ethik, wenn sie auch dem Ausdruck nach neu und unerhört wäre, dem Wesen nach es keineswegs ist, sondern völlig übereinstimmmt mit den ganz eigentlichen christlichen Dogmen, und sogar in diesen selbst, dem wesentlichen nach, enthalten und vorhanden war; wie sie denn auch ebenso genau übereinstimmt mit den wieder in ganz anderen

Formen vorgetragenen Lehren und ethischen Vorschriften der heiligen Bücher Indiens. Zugleich diente die Erinnerung an die Dogmen der christlichen Kirche zur Erklärung und Erläuterung des scheinbaren Widerspruchs zwischen der Notwendigkeit aller Aeußerungen des Charakters bei vorgehaltenen Motiven (Reich der Natur) einerseits, und der Freiheit des Willens an sich, sich selbst zu verneinen und den Charakter mit aller auf ihn gegründeten Notwendigkeit der Motive aufzuheben (Reich der Gnade) andererseits.

§ 71.

Indem ich hier die Grundzüge der Ethik und mit ihnen die ganze Entwickelung jenes einen Gedankens, dessen Mitteilung mein Zweck war, beendige, will ich einen Vorwurf, der diesen letzten Teil der Darstellung trifft, keineswegs verhehlen, sondern vielmehr zeigen, daß er im Wesen der Sache liegt und ihm abzuhelfen schlechthin unmöglich ist. Es ist daher, daß nachdem unsere Betrachtung zuletzt dahin gelangt ist, daß wir in der vollkommenen Heiligkeit das Verneinen und Aufgeben alles Wollens und eben dadurch die Erlösung von einer Welt, deren ganzes Dasein sich uns als Leiden darstellte, vor Augen haben, uns nun ebendieses als ein Uebergang in das leere *Nichts* erscheint.

Hierüber muß ich zuvörderst bemerken, daß der Begriff des *Nichts* wesentlich relativ ist und immer sich nur auf ein bestimmtes Etwas bezieht, welches er negiert. Man hat (namentlich Kant) diese Eigenschaft nur dem nihil privativum, welches das im Gegensatz eines + mit — Bezeichnete ist, zugeschrieben, welches —, bei umgekehrtem Gesichtspunkte zu + werden könnte, und hat im Gegensatz dieses nihil privativum das nihil negativum aufgestellt, welches in jeder Beziehung Nichts wäre, wozu man als Beispiel den logischen, sich selbst aufhebenden Widerspruch gebraucht. Näher betrachtet aber ist kein absolutes Nichts, kein ganz eigentliches nihil negativum, auch nur denkbar; sondern jedes dieser Art ist, von einem höhern Standpunkt aus betrachtet, oder einem weitern Begriff subsumiert, immer wieder nur ein nihil privativum. Jedes Nichts ist ein solches nur im Verhältnis zu etwas anderem gedacht, und setzt dieses Verhältnis, also auch jedes andere voraus. Selbst ein logischer Widerspruch ist nur ein relatives Nichts. Er ist kein Gedanke der Vernunft; aber er ist darum kein absolutes Nichts. Denn er ist eine Wortzusammensetzung, er ist ein Beispiel des Nichtdenkbaren, dessen man in der Logik notwendig bedarf, um die

Gesetze des Denkens nachzuweisen: daher, wenn man, zu diesem Zweck, auf ein solches Beispiel ausgeht, man den Unsinn, als das Positive, welches man eben sucht, festhalten, den Sinn, als das Negative, überspringen wird. So wird also jedes nihil negativum, oder absolute Nichts, wenn einem höhern Begriff untergeordnet, als ein bloßes nihil privativum, oder relatives Nichts erscheinen, welches auch immer mit dem, was es negiert, die Zeichen vertauschen kann, so daß dann jenes als Negation, es selbst aber als Position gedacht würde. Hiemit stimmt auch das Resultat der schwierigen dialektischen Untersuchung über das Nichts, welche Platon im „Sophisten" (S. 277—287, Bip. anstellt, überein: Την του ἑτερου φυσιν αποδειξαντες ουσαν τε, και κατακεκερματισμενην επι παντα τα οντα προς αλληλα, το προς το ον ἑκαστου μοριον αυτης αντιτιθεμενον, ετολμησαμεν ειπειν, ὡς αυτο τουτο εστιν ουτως το μη ον. (Cum enim ostenderemus, alterius ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam invicem; tunc partem ejus oppositam, ei quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens asseruimus).

Das allgemein als positiv Angenommene, welches wir das Seiende nennen und dessen Negation der Begriff Nichts in seiner allgemeinsten Bedeutung ausspricht, ist eben die Welt der Vorstellung, welche ich als die Objektität des Willens, als seinen Spiegel, nachgewiesen habe. Dieser Wille und diese Welt sind eben auch wir selbst, und zu ihr gehört die Vorstellung überhaupt als ihre eine Seite: die Form dieser Vorstellung ist Raum und Zeit, daher alles für diesen Standpunkt Seiende irgendwo und irgendwann sein muß. Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willens ist auch Aufhebung und Verschwinden der Welt, seines Spiegels. Erblicken wir ihn in diesem Spiegel nicht mehr, so fragen wir vergeblich, wohin er sich gewendet, und klagen dann, da er kein Wo und Wann mehr hat, er sei ins Nichts verloren gegangen.

Ein umgekehrter Standpunkt, wenn er für uns möglich wäre, würde die Zeichen vertauschen lassen, und das für uns Seiende als das Nichts und jenes Nichts als das Seiende zeigen. Solange wir aber der Wille zum Leben selbst sind, kann jenes letztere von uns nur negativ erkannt und bezeichnet werden, weil der alte Satz des Empedokles, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt wird, gerade hier uns alle Erkenntnis benimmt, so wie umgekehrt eben auf ihm die Möglichkeit aller unserer wirklichen Erkenntnis, d. h. die Welt als Vorstellung, oder die Objektität des Willens, zuletzt beruht. Denn die Welt ist die Selbsterkenntnis des Willens.

Würde dennoch schlechterdings darauf bestanden, von dem, was die Philosophie nur negativ, als Verneinung des Willens, ausdrücken kann, irgendwie eine positive Erkenntnis zu erlangen; so bliebe uns nichts übrig, als auf den Zustand zu verweisen, den alle die, welche zur vollkommenen Verneinung des Willens gelangt sind, erfahren haben, und den man mit den Namen Ekstase, Entrückung, Erleuchtung, Vereinigung mit Gott usw. bezeichnet hat; welcher Zustand aber nicht eigentlich Erkenntnis zu nennen ist, weil er nicht mehr die Form von Subjekt und Objekt hat, und auch übrigens nur der eigenen, nicht weiter mitteilbaren Erfahrung zugänglich ist.

Wir aber, die wir ganz und gar auf dem Standpunkt der Philosophie stehen bleiben, müssen uns hier mit der negativen Erkenntnis begnügen, zufrieden den letzten Grenzstein der positiven erreicht zu haben. Haben wir also das Wesen an sich der Welt als Wille, und in allen ihren Erscheinungen nur seine Objektität erkannt, und diese verfolgt vom erkenntnislosen Drange dunkler Naturkräfte bis zum bewußtvollsten Handeln des Menschen; so weichen wir keineswegs der Konsequenz aus, daß mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast, auf allen Stufen der Objektität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt.

Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter, als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen, und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur, mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns, statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung,

daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden. Wir aber blicken dann mit tiefer und schmerzlicher Sehnsucht auf diesen Zustand, neben welchem das Jammervolle und Heillose unseres eigenen, durch den Kontrast, in vollem Lichte erscheint. Dennoch ist diese Betrachtung die einzige, welche uns dauernd trösten kann, wann wir einerseits unheilbares Leiden und endlosen Jammer als der Erscheinung des Willens, der Welt, wesentlich erkannt haben, und andererseits, bei aufgehobenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns behalten. Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innerer Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt, und das wir, wie die Kinder das Finstere, fürchten, zu verscheuchen; statt selbst es zu umgehen, wie die Inder, durch Mythen und bedeutungsleere Worte, wie Resorption in das Brahm, oder Nirwana der Buddhaisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrig bleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen — Nichts*).

---

*) Dieses ist eben auch das Pratschna-Paramita der Buddhaisten, das „Jenseit aller Erkenntnis", d. h. der Punkt, wo Subjekt und Objekt nicht mehr sind. (Siehe J. J. Schmidt, „Ueber das Mahajana und Pratschna-Paramita".)

ɔrke vol. 1&2
4574

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

4574.